

زیگمونت باومن

مدرنیته و یهودی‌کشی

ترجمه: حسن حسینی کلجاهی

مدرنیته و یهودی‌کشی

زیگمونت باومن

ترجمهٔ حسن حسینی کلجاهی

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Modernity and the Holocaust
Zygmunt Bauman
Polity Press, 1989

* * *

زیگمونت باومن
مدرنیته و یهودی کشی
ترجمۀ حسن حسینی کلجاهی
چاپ اول
نسخه
۱۳۹۸

فهرست

پیشگفتار

وقتی یانینا[1] نوشتن ماجرای زندگی‌اش در گتو و مخفیگاه را به پایان رساند از من، که شوهرش هستم، تشکر کرد که با غیبت طولانی‌اش در این دو سالی که سرگرم نوشتن بود ساخته‌ام، دو سالی که او بار دیگر در دنیایی زندگی کرده بود که «از آنِ شوهرش نبود». واقعیت این است که وقتی آن دنیای دهشتناک و غیرانسانی به دورترین گوشه‌های اروپا رسید، من از آن گریختم و مانند بسیاری از هم‌دوره‌هایم پس از این‌که این دنیای دهشتبار از بین رفت هرگز تلاش نکردم آن را بشناسم و آن را وانهادم تا در خاطرهٔ انباشته از درد و زخم‌های درمان‌ناپذیر کسانی که از آن آسیب دیده بودند به زندگی ادامه دهد.

البته من از یهودی‌کشی[2] چیزهایی می‌دانستم. تصور من از یهودی‌کشی همان بود که بسیاری از هم‌نسلان من یا افراد جوان‌تر از من داشتند: جنایتی وحشتناک که افرادی شرور در حق افرادی بی‌گناه روا داشته بودند. دنیایی تقسیم‌شده به قاتلینی دیوانه و قربانیانی بی‌پناه، و انبوه مردمی که اگر فرصتی دست می‌داد به قربانیان کمک می‌کردند، ولی غالباً از کمک کردن عاجز بودند. در این دنیا قاتلین دست به قتل می‌زدند چون دیوانه و شرور بودند و گرفتار وسوسهٔ اندیشه‌های جنون‌آمیز و شرورانه. قربانیان به سلاخ‌خانه می‌رفتند چون ناتوان‌تر از دشمنان قدرتمند و تا به دندان مسلحشان بودند. باقی مردم دنیا فقط می‌توانستند نظاره‌گر باشند، حیرت‌زده و آزرده، با اطلاع از این‌که فقط پیروزی نهایی نیروهای متفقِ

1. Janina
2. Holocaust

ضدنازی می‌تواند به این رنج انسانی پایان دهد. با این مقدار آگاهی، تصور من از یهودی‌ستیزی شبیه تصویری آویخته بر دیوار بود: تصویری در قابی شسته‌رفته که آن را از کاغذدیواری جدا می‌ساخت و به‌روشنی نشان می‌داد که این تصویر چه تفاوت‌هایی با بقیهٔ اثاثیهٔ خانه دارد.

با خواندن کتاب یانینا، دانستم که چقدر ناآگاهم یا، دقیق‌تر بگویم، بدون فکر کردن دقیق از کنار موضوع رد شده‌ام. دریافتم که به‌واقع نفهمیده‌ام در آن «دنیایی که از آن من نبود» چه اتفاقی افتاده است. آنچه اتفاق افتاده بود بسیار پیچیده‌تر از آن بود که بتوان با شیوهٔ تفکر ساده‌لوحانه و تسلی‌بخش من که کودکانه کافی‌اش می‌دانستم تبیینش کرد. با خواندن این کتاب دریافتم که یهودی‌کشی فقط شوم و وحشتناک نبوده، بلکه رخدادی بوده که به‌راحتی نمی‌شود با شیوه‌های عادی و «معمولی» درکش کرد. این اتفاق با رمزگان خاص خودش نوشته شده بود و برای فهمش باید نخست این رمزها را گشود.

من برای فهم و تبیین آن به سراغ تاریخدانان، متخصصان علوم اجتماعی و روان‌شناسان رفتم. قفسه‌هایی را در کتابخانه گشتم که هرگز در گذشته نگشته بودم. من این قفسه‌ها را پر از مطالعات تاریخی موشکافانه و رساله‌های الهیاتی عمیق یافتم. تعداد محدودی مطالعهٔ جامعه‌شناختی نیز وجود داشت که نتیجهٔ پژوهش‌های ماهرانه بود و با همدردی تمام نوشته شده بود. مدارکی که تاریخدانان گردآوری کرده بودند از حیث حجم و محتوا تکان‌دهنده بود و تجزیه و تحلیل این تاریخدانان قانع‌کننده و عمیق. این مدارک بدون هیچ‌گونه تردیدی نشان می‌داد که یهودی‌کشی نه تصویری آویخته بر دیوار بلکه پنجره‌ای بر دیوار بوده است. با نگاه کردن از آن پنجره می‌توان نگاهی انداخت به مناظری کمیاب که جز از این پنجره دیده نمی‌شوند و این چیزهایی که می‌شود دید از اهمیت فوق‌العاده برخوردارند، نه‌فقط برای مجرمان، قربانیان و شاهدان جنایت، بلکه برای همهٔ کسانی که زنده‌اند و امید است که زندگی‌شان دیر بپاید. آنچه من از روزنهٔ این پنجره دیدم به هیچ‌وجه خوشایند نبود. با این حال هرچه این منظره غم‌انگیزتر بود بیشتر مرا متقاعد می‌کرد که اگر کسی از نگاه کردن از روزنهٔ این پنجره سر باز زند بیشتر در معرض خطر قرار دارد.

و من هنوز از روزنهٔ این پنجره نگاه نکرده بودم، و از این لحاظ با همکاران

جامعه‌شناسم فرقی نداشتم. من، مانند بیشتر همکارانم، تصور می‌کردم یهودی‌کشی، در بهترین حالت، چیزی است که ما متخصصان علوم اجتماعی می‌توانیم توضیحش دهیم ولی مطمئناً چیزی نیست که بتواند موضوعات دغدغه‌های امروز ما را روشنی بخشد. من (به اتکای پیش‌فرض‌ها و نه از سر کنکاش و تعمق) بر این باور بودم که یهودی‌کشی وقفه‌ای در روند عادی تاریخ، رشدی سرطانی در تن جامعهٔ متمدن، و جنون لحظه‌ای در بستر سلامتی روان بوده است. به این ترتیب می‌توانستم برای استفادهٔ دانشجویانم تصویری از جامعه‌ای عادی و سالم نقاشی کنم و داستان یهودی‌کشی را به آسیب‌شناسان[1] حرفه‌ای واگذارم.

شیوه‌های خاص جرح و تعدیل و انتشار خاطرهٔ یهودی‌کشی به‌شدت به ایجاد رضایت در من، و همکاران جامعه‌شناسم، کمک کرده بود (اگرچه این عذر قصورِ صورت‌گرفته را توجیه نمی‌کند). یهودی‌کشی غالباً به عنوان تراژدی‌ای که برای یهودی‌ها، و فقط برای یهودی‌ها، اتفاق افتاده در خاطرهٔ افکار عمومی جا گرفته بود و به این دلیل، تا جایی که به دیگران مربوط می‌شد، آنان را صرفاً به تأسف، همدردی و احتمالاً پوزش‌طلبی فرامی‌خواند. بارها و بارها این حادثه را هم یهودیان و هم غیریهودیان دارایی جمعی یهودیان (و فقط دارایی جمعی آنان) خوانده بودند، چیزی متعلق به کسانی که از شلیک گلوله‌ها و اتاق‌های گاز رسته بودند، یا متعلق به اعقاب و فرزندان این قربانیان تا با اشتیاق تمام از آن نگهداری کنند. در نهایت، هر دو نگاه ـــ نگاه «درونی» و نگاه «بیرونی» ـــ همدیگر را تکمیل می‌کردند. برخی از سخنگویان خودگماشتهٔ مردگان تا آن‌جا پیش می‌رفتند که هشدار می‌دادند سارقان در صدد دزدیدن یهودی‌کشی از یهودیان‌اند تا آن را «مسیحی کنند» یا ویژگی منحصراً یهودی آن را در بینوایی یک «انسانیت» نامشخص حل کنند. دولت یهود می‌کوشید خاطرات تراژیک را به عنوان مدرک مشروعیت سیاسی خود به کار گیرد، به عنوان جوازی برای سیاست‌های گذشته و آینده‌اش، و بالاتر از همه تاوانی که پیشاپیش برای بی‌عدالتی‌هایی که خود در آینده مرتکب خواهد شد پرداخته است. این‌گونه نگاه‌ها، هر کدام به دلیلی، کمک می‌کرد یهودی‌کشی در آگاهی عموم مردم به مثابهٔ امری منحصراً یهودی ثبت شود،

---

1. pathologists

امری که برای دیگران (و از جمله برای خود یهودیان به عنوان انسان)، که مجبور بودند در اعصار مدرن زندگی کنند و عضو جامعهٔ مدرن باشند، اهمیت چندانی نداشته باشد. این نکته که تا چه حد و با چه نتایج خطرناکی اهمیت یهودی‌کشی به ترومایی شخصی و غم یک ملت کاهش یافته بود اخیراً به یمن یک دوست آگاه و اندیشمند به‌یکباره بر من روشن شد. من به این دوست شکوه بردم که تاکنون در جامعه‌شناسی به شواهد چندانی از نتایجی که اهمیت جهانشمول داشته باشند و از تجربهٔ یهودی‌کشی به دست آمده باشند برنخورده‌ام. این دوست جواب داد: «با توجه به وجود این‌همه جامعه‌شناس یهودی، آیا این مسئله تعجب‌آور نیست؟»

مردم در سالگردهای این واقعه از یهودی‌کشی اطلاع پیدا می‌کردند؛ در سالگردهایی که برای مخاطبانِ غالباً یهودی برگزار می‌شد و طی آن‌ها از این حادثه به عنوان حادثه‌ای در زندگی جوامع یهودی یاد می‌شد. البته دانشگاه‌ها در برنامه‌های خود دوره‌های معینی دربارهٔ یهودی‌کشی گنجانده بودند ولی این برنامه‌ها مستقل از دوره‌های تاریخ عمومی تدریس می‌شدند. یهودی‌کشی را بسیاری موضوعی تخصصی در تاریخ یهودیان تعریف کرده‌اند و این موضوع متخصصان خود را دارد؛ متخصصانی که در کنفرانس‌ها و سمپوزیوم‌های تخصصی با هم ملاقات و برای هم سخنرانی می‌کنند. با این حال، آثار متعدد و بسیار مهم آن‌ها به‌ندرت به بستر اصلی رشته‌های تحقیقی و به کل زندگی فرهنگی مردم راه یافته است ــ مانند بسیاری از علایق تخصصی دیگر که به دنیای متخصصان و حوزه‌های تخصصی تعلق دارند.

وقتی یهودی‌کشی به صحنهٔ زندگی عمومی راه می‌یابد، در اغلب مواقع صورتی بهداشتی پیدا می‌کند، چندان که در نهایت قدرت بسیج‌گرانهٔ خود را از دست می‌دهد و شکلی آرامش‌بخش به خود می‌گیرد. در این صورت یهودی‌کشی، که با نوای مطبوع اسطوره‌شناسی عمومی همراه است، می‌تواند گرد و غبار بی‌اعتنایی مخاطبان به تراژدی انسانی را بزداید ولی نمی‌تواند آسودگی خاطرشان را بر هم بزند. مانند سریال تلویزیونی آمریکایی یهودی‌کشی که در آن دکترهای بانزاکت و خوش‌رفتار و خانواده‌هایشان (درست مانند همسایه‌های محلهٔ بروکلینِ شهر نیویورک)، با قامتی استوار، سربلند و از لحاظ اخلاقی استوار، به فرمان نازی‌های منحط نفرت‌انگیز، که از دهقانان بی‌نزاکت و خون‌آشام اسلاو کمک می‌گیرند، به

سوی اتاق‌های گاز می‌روند. دیوید گ. راسکیز،[1] محقق تیزبین و عمیقاً همدرد با واکنش‌های یهودیان به فاجعه، به یک نوع خودسانسوری خاموش ولی پیگیر اشاره می‌کند و می‌نویسد: «سرهای فروافکندهٔ» اشعار گتوها جای خود را به «سرهای برافراشته از ایمان» می‌دهند. راسکیز به این نتیجه می‌رسد که «هرچه بخش واقعی قضیه کمرنگ‌تر می‌شود، یهودی‌کشی، به عنوان یک کهن‌الگو،[2] برجسته‌تر می‌شود. مرده‌های یهودی مطلقاً خوب‌اند و نازی‌ها و همکارانشان مطلقاً بد».(۱) وقتی هانا آرنت[3] گفت که قربانیان هر رژیم غیرانسانی ممکن است در مسیر نابودی بخشی از انسانیت خود را از دست بدهند، خروش هماهنگ احساسات جریحه‌دارشده صدای او را خاموش کرد.

یهودی‌کشی به‌واقع یک تراژدی یهودی بود. گرچه یهودیان تنها جمعیتی نبودند که قربانی «رفتار ویژهٔ» نازی‌ها شدند (شش‌میلیون یهودی بخشی از بیش از بیست‌میلیون انسانی بودند که به فرمان هیتلر نابود شدند)، فقط یهودیان بودند که بنا بود به طور کامل نابود شوند و هیچ جایی در نظام جدیدی که هیتلر در صدد ساختن آن بود نداشتند. ولی، حتی با این توصیف، یهودی‌کشی نه صرفاً یک مسئلهٔ یهودی بود، و نه یک اتفاق خاص در تاریخ یهودیان. یهودی‌کشی در جامعهٔ عقل‌گرای مدرن زاده و اجرا شد، در مرحلهٔ کمال تمدن ما و در اوج دستاوردهای فرهنگی انسان، و به این دلیل مسئله‌ای است متعلق به این جامعه، این تمدن و این فرهنگ. به همین دلیل خودترمیم‌گری[4] خاطرهٔ تاریخی، که اکنون در آگاهی جامعهٔ مدرن رخ می‌دهد، چیزی است بیش از بی‌توجهی موهن به قربانیان نسل‌کشی. این خوددرمانی در عین حال نشانه‌ای از یک نابینایی خطرناک و بالقوه خودویرانگر است.

این فرایند خودترمیم‌گری الزاماً به این معنی نیست که یهودی‌کشی به طور کلی از خاطره‌ها رخت می‌بندد. نشانه‌های زیادی وجود دارد که خلاف این را نشان می‌دهد. صرف‌نظر از معدود صداهای تجدیدنظرطلبانه به قصد کتمان وقوع حادثه (که به نظر می‌رسد از طریق سرخط‌های خبری تحریک‌آمیز، ناخواسته، آشنایی مردم با یهودی‌کشی را افزایش می‌دهند)، قساوت حاضر در یهودی‌کشی

---

1. David G. Roskies
2. archetype
3. Hannah Arendt
4. self-healing

و تأثیرات آن بر قربانیان (به‌ویژه بازماندگان) جایگاه هرچه مهم‌تری در میان علایق عمومی پیدا می‌کند و موضوعاتی از این نوع به طرح‌های تقریباً اجباری ــ گرچه در مجموع فرعی ــ فیلم‌ها، نمایش‌های تلویزیونی یا داستان‌ها تبدیل می‌شوند. با این حال جای تردید کمی وجود دارد که خودترمیم‌گری هنوز انجام می‌شود و این کار از طریق دو فرایند به هم پیوسته انجام می‌شود.

یکی از این فرایندها تبدیل کردن اجباری تاریخ یهودی‌کشی است به صنعتی تخصصی که به مؤسسه‌ها، بنیادها و محافل دانشگاهی واگذار شده است. یکی از تأثیرات تکرارشده و شناخته‌شدهٔ شاخه شاخه کردن رشته‌های علمی این است که رابطهٔ تخصص جدید و حوزهٔ اصلی پژوهش کم‌اهمیت می‌شود؛ به این معنی که حوزهٔ اصلی پژوهش کمتر از دغدغه‌ها و کشف‌های متخصصان جدید، و زبان و مفاهیمی که آنان به وجود می‌آورند تأثیر می‌پذیرد. در بیشتر موارد شاخه شاخه شدن رشته‌های علمی فرعی به این معنی است که علایق علمی واگذارشده به نهادهای تخصصی از کانون توجه رشتهٔ اصلی حذف می‌شوند؛ یا به‌اصطلاح فرعی دانسته می‌شوند و به حاشیه می‌روند؛ یا در عمل، اگرنه الزاماً در نظر، از دلالت کلی‌تر محروم می‌مانند؛ به این معنی که رشتهٔ اصلی از آن‌ها فاصله می‌گیرد. و ما اکنون به همین دلیل شاهدیم که با وجود این‌که حجم، عمق و کیفیت علمی کارهای تخصصی دربارهٔ تاریخ یهودی‌کشی با سرعت شگفت‌انگیزی افزایش می‌یابد، وسعت جا و توجهی که در شرح عمومی تاریخ مدرن به آن داده می‌شود افزایش پیدا نمی‌کند. به این دلیل اکنون به‌راحتی می‌توان با الصاق فهرستی بلندبالا از ارجاعات عالمانه از تحلیل اساسی یهودی‌کشی سر باز زد.

فرایند دیگر، همان‌طور که گفتم، بهداشتی کردن تصویری از یهودی‌کشی است که در آگاهی عموم رسوب کرده است. اطلاع‌رسانی عمومی دربارهٔ یهودی‌کشی غالباً به مراسم یادبود و به موعظه‌های موقرانه‌ای که این مراسم‌ها با خود به همراه دارند و به آن‌ها مشروعیت می‌بخشند گره خورده است. مراسماتی از این نوع، با وجود اهمیتی که از جهات دیگر دارند، جای اندکی برای تحلیل عمیق تجربهٔ یهودی‌کشی ــ به‌ویژه جنبه‌هایی که نامطلوب و آزاردهنده‌اند ــ باقی می‌گذارند. و حتی از این تحلیل‌های محدود هم سهم اندکی به اطلاع عموم می‌رسد، اطلاع‌رسانی‌ای که به دست افراد غیرمتخصص و از طریق رسانه‌های عمومی عامه‌پسند انجام می‌گیرد.

وقتی از مردم می‌خواهیم دربارهٔ وحشتناک‌ترین مسائل فکر کنند ــ «مثلاً این‌که چگونه چنین رخداد هولناکی به وجود آمد؟ چگونه این رخداد در قلب متمدن‌ترین بخش‌های دنیا اتفاق افتاد؟» ــ آرامش و توازن ذهنی آنان به‌ندرت به هم می‌خورد. بحث دربارهٔ احساس گناه به هیئت تجزیه و تحلیل علت‌ها درمی‌آید و به ما گفته می‌شود ریشه‌های این رخداد هولناک را باید در وسواس‌های ذهنی[1] هیتلر، در اختلال‌های روانی دستیاران او، در شقاوت پیروان او و در تباهی اخلاقی تنیده در اندیشه‌های او پیدا کرد؛ و شاید، اگر اندکی فراتر از این برویم، ریشه‌های این رخداد را باید در پیچ و خم‌های ویژهٔ تاریخ آلمان، یا در بی‌اعتنایی ویژهٔ مردم عادی آلمان به اخلاق، جستجو کرد ــ نگرشی که در یهودی‌ستیزی پنهان و آشکار آنان بروز پیدا می‌کند. آنچه در بیشتر موارد از این «تلاش برای فهمیدن دلایل حدوث این اتفاقات» حاصل می‌شود آلبومی از مکاشفه‌ها دربارهٔ دولت شومی است که رایش سوم خوانده می‌شود، دربارهٔ دولت نفرت‌انگیز وحشت یا جنبه‌های دیگر «بیماری آلمانی»[2] که، همان‌طور که ما باور داریم و تشویق می‌شویم که این باور را حفظ کنیم، به چیزی «خلاف جریان امور در سیارهٔ ما» اشاره دارد.(۲) و همین‌طورگفته می‌شود فقط وقتی از وحشیگری‌های نازیسم و علل آن آگاه شویم «خواهیم توانست زخم‌هایی را که نازیسم بر تن تمدن غربی وارد کرده، اگر نه التیام، دست‌کم مرهم نهیم».(۳) یکی از تفسیرهای ممکن این نظر و نظرات مشابه (نه تفسیرهای الزاماً آگاهانه) این است که وقتی مسئولیت‌های اخلاقی و مادی آلمان، آلمانی‌ها و نازی‌ها به اثبات برسد، تلاش برای یافتن علت‌ها به نتیجه خواهد رسید. [معنی چنین تفسیری این است که] این علت‌ها، مانند خود یهودی‌کشی، به یک فضا و زمان بسته (که خوشبختانه الآن به پایان رسیده است) محدود می‌شوند.

علاوه بر این، تلاش برای تمرکز بر آلمانی بودنِ جنایت و تبیین آن با این پدیده در عین حال تلاشی است در جهت تبرئهٔ هر کس دیگر، و به‌ویژه هر چیز دیگر. قبول این‌که مرتکبان یهودی‌کشی زخم یا آفت تمدن ما بودند ــ نه ثمرهٔ ترسناک و اما مشروع آن ــ نه‌فقط به آرامش اخلاقی برائت خود، بلکه همین‌طور به تهدید شوم خلع سلاح اخلاقی و سیاسی منجر می‌شود. همهٔ این‌ها

---

1. obsessions
2. German Malady

«در آن‌جا» اتفاق افتاد ــ در زمانی دیگر، و در کشوری دیگر. هرچه «آن‌ها» بیشتر قابل سرزنش باشند، بقیهٔ «ما» مبراتر می‌شویم و کمتر مجبور می‌شویم از این مبرا بودن دفاع کنیم. وقتی تشخیص مکان گناه مترادف با تشخیص علت‌های گناه شود، آن‌وقت لازم نیست بی‌گناهی و سلامت شیوهٔ زندگی ما که به آن افتخار می‌کنیم در معرض تردید قرار گیرد.

تأثیر کلی این وضع، به نحوی پارادوکسیکال، کشیدن زهر خاطرهٔ یهودی‌کشی است. پیامی که یهودی‌کشی دربارهٔ شیوهٔ زندگی امروزی ما در بر دارد ــ دربارهٔ کیفیت نهادهایی که برای امنیتمان به آن‌ها تکیه می‌کنیم، دربارهٔ اعتبار معیارهایی که با آن‌ها کیفیت رفتار و کیفیت الگوهای رفتاری مورد قبول و بهنجارمان را می‌سنجیم ــ ساکت شده، شنیده نشده و ناگفته مانده است. اگر هم متخصصان این پیام را آشکار کنند و در محافل علمی دربارهٔ آن بحث کنند، در جاهای دیگر به‌ندرت شنیده می‌شود و برای همهٔ کسانی که بیرون از حلقهٔ محافل علمی هستند به صورت راز باقی می‌ماند. این پیام (هنوز به طور جدی) به آگاهی معاصران راه پیدا نکرده و بدتر از آن هنوز عمل معاصران را تحت تأثیر قرار نداده است.

هدف این مطالعه گام کوچک و متواضعانه‌ای است در راه یک تکلیف سنگین که، بنا به مقتضیات موجود، از اهمیت سیاسی و فرهنگی فوق‌العاده مهمی برخوردار است؛ تکلیف انتقال درس‌های جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و سیاسی یهودی‌کشی به میدان آگاهی و عمل نهادها و اعضای جامعهٔ معاصر. این مطالعه شرح جدیدی از تاریخ یهودی‌کشی به دست نمی‌دهد؛ از این حیث، مطالعهٔ من به‌کلی مدیون دستاوردهای شگرف تحقیقات تخصصی اخیر است که تلاش کرده‌ام آن‌ها را به بهترین وجه زیر و رو کنم. در عوض، این مطالعه متمرکز است بر تجدیدنظرهایی در مرکزی‌ترین حوزه‌های علوم اجتماعی (و احتمالاً کنش‌های اجتماعی)؛ تجدیدنظرهایی که توجه به فرایندها، روندها و امکانات عیان‌شده در جریان یهودی‌کشی آن‌ها را ضروری ساخته است. هدف تجسس‌های گوناگون این مطالعه افزودن چیزی به دانش تخصصی و غنی کردن حوزهٔ فرعی معینی از علوم اجتماعی نیست، بلکه هدف آن باز کردن راه ورود یافته‌های متخصصان به حوزهٔ استفادهٔ عمومی از علوم اجتماعی است، و تفسیر کردن آن‌ها به شکلی که ارتباط خود را با موضوعات اصلی تحقیقات جامعه‌شناسی نشان دهند، و آن‌ها را

به حوزهٔ اصلی رشتهٔ ما بازگردانند، و به این ترتیب موقعیت آن‌ها را از وضعیت حاشیه‌ای فعلی به حوزهٔ مرکزی تئوری اجتماعی و عمل جامعه‌شناختی ارتقا دهند.

فصل اول کتاب مروری کلی است بر پاسخ‌های جامعه‌شناختی (یا شاید بتوان گفت بر قلت نمایان این پاسخ‌ها) به موضوعاتی که در مطالعات مربوط به یهودی‌کشی مطرح شده‌اند؛ موضوعاتی که از لحاظ نظری و عملی اهمیت اساسی دارند. برخی از این موضوعات در فصل‌های بعدی جداگانه و مفصل‌تر تجزیه و تحلیل شده‌اند. فصل‌های دوم و سوم اختصاص دارند به تشریح تنش‌های نشئت‌گرفته از گرایش‌ها به مرزبندی[1] در شرایط جدید مدرنیزاسیون،[2] شکست نظم سنتی، تحکیم دولت‌های ملی مدرن، ارتباطات بین برخی از ویژگی‌های تمدن مدرن (مهم‌ترین آن‌ها نقش لفاظی‌های علمی در مشروعیت بخشیدن به جاه‌طلبی‌های مهندسی اجتماع[3])، پیدایش اشکال نژادپرستانهٔ خصومت‌های قومی، و ارتباط بین نژادپرستی و پروژه‌های کشتارجمعی. در فصل چهارم با مطرح کردن این‌که یهودی‌کشی پدیده‌ای مشخصاً مدرن است، پدیده‌ای که نمی‌توان آن را بیرون از متن گرایش‌های فرهنگی و دستاوردهای فنی مدرنیته[4] فهمید، می‌کوشم به مسئلهٔ ترکیب واقعاً دیالکتیکیِ منحصربه‌فرد بودن و متعارف بودن وضعیت یهودی‌کشی در میان سایر پدیده‌های مدرن بپردازم. در بخش نتیجه‌گیری این فصل مطرح می‌کنم که یهودی‌کشی نتیجهٔ مواجههٔ منحصربه‌فرد عواملی بود که به خودی خود کاملاً عادی و معمولی بودند؛ و امکان چنین مواجهه‌ای تا حد زیادی نتیجهٔ نوعی لجام‌گسیختگی بود، لجام‌گسیختگی دولت سیاسی، که ابزار خشونت را در انحصار داشت و بی‌پروا سودای مهندسی [اجتماع] را در سر می‌پروراند و از بند نظارت اجتماعی رها شده بود؛ دولتی که می‌خواست گام‌به‌گام همهٔ منابع قدرت غیرسیاسی و نهادهای خودگردان اجتماعی را غصب کند و از آن خود سازد.

فصل پنجم وظیفه‌ای شاق و بی‌اجر بر عهده دارد؛ وظیفهٔ تجزیه و تحلیل یکی از آن پدیده‌هایی که با شوق تمام «ترجیح می‌دهیم آن‌ها را ناگفته باقی بگذاریم»؛(۴) تجزیه و تحلیل مکانیسم‌های مدرنی که فرصت می‌دهند قربانیان

1. boundary-drawing
2. modernization
3. social-engineering
4. modernity

در روند قربانی شدن خود همکاری کنند، مکانیسم‌هایی که، برخلاف لاف و گزاف‌ها دربارهٔ نتایج عزت‌بخش و اخلاق‌مدارانهٔ فرایند تمدن، شرایط را هرچه بیشتر برای پیدایش یک قدرت مقهورکننده و انسان‌ستیز آماده می‌کنند. یکی از «ارتباطات مدرن» یهودی‌کشی، ارتباط نزدیک آن با مرجع قدرت، که در دیوانسالاری مدرن به کمال رسیده، موضوع فصل ششم است ــ این فصل تفسیری مفصل از آزمایش‌های اجتماعی ـ روانی مهمی است که میلگرم[1] و زیمباردو[2] انجام داده‌اند. فصل هفتم، که سنتز و نتیجه‌گیری تئوریک کتاب را تشکیل می‌دهد، وضع موجود اخلاق را در متون اصلی تئوری‌های اجتماعی بررسی می‌کند و پیشنهاد می‌کند که در این وضع باید تجدیدنظر اساسی صورت گیرد ــ با تأکید بر این‌که این تجدیدنظر باید بر ظرفیت آشکار جرح و تعدیل اجتماعی فاصلهٔ اجتماعی[3] (چه جسمی و چه روانی) متمرکز شود.

با همهٔ تنوعی که موضوعات فصل‌های گوناگون دارند، امیدوارم همهٔ فصل‌ها یک سمت و سو داشته باشند و بر یک پیام محوری تأکید کنند. همهٔ این فصل‌ها استدلال‌هایی هستند در تقویت انتقال درس‌های آموخته از یهودی‌کشی به جریان اصلی تئوری مدرنیته و فرایند تمدن‌سازی و آثار آن. همهٔ آن‌ها از یک اعتقاد سرچشمه می‌گیرند و آن این‌که تجربهٔ یهودی‌کشی حاوی اطلاعاتی اساسی دربارهٔ جامعه‌ای است که ما اعضای آن هستیم.

یهودی‌کشی مواجههٔ ویژه‌ای بود بین تنش‌هایی قدیمی که مدرنیته آن‌ها را نادیده می‌گرفت، بی‌اهمیت نشان می‌داد یا ناتوان از حل آن‌ها بود و ابزارهای نیرومند کنش عقلانی و مؤثر که خودِ تکاملِ مدرن به وجود آورده بود. اگرچه مواجههٔ این دو فرایند منحصربه‌فرد بود و تَرکیب نادری از مقتضیات را طلب می‌کرد، عواملی که در این برخورد مؤثر بودند همه‌گیر و «بهنجار»[4] بودند و هنوز هم همین‌طورند. بعد از یهودی‌کشی مطالعات ناچیزی در جهت آشکار کردن توانایی‌های وحشتناک این عوامل انجام گرفته است و ناچیزتر از آن در جهت خنثی کردن آثار بالقوه وحشتناک این توانایی‌ها. من بر این باورم که در هر دو مورد کارهای زیادی می‌توان انجام داد و باید انجام داد.

---

1. Stanley Milgram
2. Philip Zimbardo
3. social distance
4. normal

در نوشتن این کتاب از نقدها و نصایح افراد زیر بهره برده‌ام: برایان شیت،[۱] شموئل آیزنشتات،[۲] فرنتس فِهِر،[۳] اگنش هلر،[۴] لوکاش هیرشوویچ[۵] و ویکتور زاسلاوسکی.[۶] امیدوارم این اشخاص در لابه‌لای این صفحات شواهدی بیشتر از اشارات حاشیه‌ای به اندیشه‌ها و نقش الهام‌بخش خود پیدا کنند. به‌ویژه مدیون آنتونی گیدنز[۷] هستم برای خواندن دقیق پیش‌نویس‌های متوالی این کتاب، نقد دقیق آن‌ها و توصیه‌های باارزشی که ارائه داده است. و سپاسگزارم از دیوید روبرتز[۸] برای دقت و حوصله‌اش در ویرایش کتاب.

یادداشت‌ها

1. David G. Roskies, *Against the Apocalypse, Response to Catastrophe in Modern Jewish Culture* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), p. 252.
2. Cynthia Ozick, *Art and Ardour* (New York: Dutton, 1984), p. 236.
3. مقایسه کنید با:
Steven Beller, ‘Shading Light on the Nazi Darkness’, *Jewish Quarterly*, Winter 1988-9, p. 36.
4. Janina Bauman, *Winter in the Morning* (London: Virago Press, 1986), p. 1.

---

1. Bryan Cheyette
2. Shmuel Eisenstadt
3. Ferenc Fehèr
4. Agnes Heller
5. Lukasz Hirszowicz
6. Victor Zaslavsky
7. Anthony Giddens
8. David Roberts

۱

مقدمه: جامعه‌شناسی پس از یهودی‌کشی

اکنون اردوگاه‌های مرگ و انسان‌هایی که فقط پوست و استخوانی از آنان باقی مانده[1] از جمله محصولات مادی و معنوی تمدن‌اند.
ریچارد روبنشتاین[2] **و جان روت**،[3] رویکردهایی به آوشویتس[4]

برای این‌که اهمیت یهودی‌کشی را برای جامعه‌شناسی در مقام تئوری تمدن، تئوری مدرنیته، و تئوری تمدن مدرن ناچیز بشماریم، دربارهٔ آن قضاوت نادرستی کنیم یا به آن بی‌توجه باشیم دو راه وجود دارد.

یک راه معرفی یهودی‌کشی به مثابهٔ رخدادی است که برای یهودیان اتفاق افتاده است؛ رخدادی در تاریخ یهودیان. این راه یهودی‌کشی را به امری منحصربه‌فرد تبدیل می‌کند، یا آن را پدیده‌ای به حساب می‌آورد که کاملاً بی‌اهمیت و از حیث جامعه‌شناختی نامربوط است. معمولی‌ترین مثال چنین برخوردی معرفی یهودی‌کشی به عنوان نقطهٔ اوج یهودی‌ستیزی[5] مسیحی‌ـاروپایی است ــ که در

---

۱. اصطلاحی که در این‌جا به کار رفته Muselmänner است که در زبان آلمانی به معنی مسلمانان است. این لفظ در اردوگاه‌های مرگ نازی‌ها برای اشاره به زندانیانی به کار می‌رفت که فقط پوست و استخوانی از آن‌ها باقی مانده بود و در شرف مرگ بر اثر سوءتغذیه و بیماری بودند. بر سر ریشه‌های این اصطلاح و علل رواج آن مباحث بسیاری به راه افتاده ولی هنوز نتیجهٔ قانع‌کننده‌ای به دست نیامده است. ــ م.

2. Richard L. Rubenstein
3. John K. Roth
4. *Approaches to Auschwitz*
5. antisemitism

نفس خود منحصربه‌فرد است و با هیچ چیز دیگری در فهرست طولانی و مفصل تعصبات و پرخاشگری‌های قومی و دینی قابل مقایسه نیست. در میان همهٔ موارد دیگرِ دشمنی‌های جمعی، یهودی‌ستیزی از نظر سیستماتیک بودنِ بی‌سابقه، از نظر جدیتِ ایدئولوژیک، از نظر گستردگیِ فراملیتی و فراسرزمینی، و از نظر ترکیب منحصربه‌فرد منابع و شاخه‌های محلی و جهانی بی‌نظیر است. تا موقعی که یهودی‌کشی را به عنوان ادامهٔ یهودی‌ستیزی از طرق دیگری تعریف کنیم، به نظر می‌رسد این پدیده یک «استثنا» یا امری اتفاقی است که شاید پرتوی بر آسیب‌شناسی جامعه‌ای که در آن اتفاق افتاده است بیفکند، ولی چیزی به فهم ما از وضعیت عادی این جامعه نمی‌افزاید، و ما را به بازنگری جدی در فهم ارتدوکس از گرایش تاریخی مدرنیته، فرایند متمدن شدن و موضوعات سازندهٔ تحقیقات جامعه‌شناختی وانمی‌دارد.

راه دیگر ــ که ظاهراً جهتی مخالف راه اول دارد، ولی در عمل به همان مقصد می‌رسد ــ این است که یهودی‌کشی را موردی افراطی از یک مقولهٔ وسیع و آشنا از پدیده‌های اجتماعی معرفی کنیم؛ مقوله‌ای که به‌یقین وحشتناک و نفرت‌انگیز است، ولی به هر حال مقوله‌ای است که می‌توانیم (و باید) با آن زندگی کنیم. ما باید با آن زندگی کنیم به این دلیل که ترمیم‌پذیر و همه‌گیر است، و بالاتر از آن به این دلیل که جامعهٔ مدرن همیشه سازمانی بوده، هست و خواهد بود که طراحی شده تا آن را عقب براند و شاید به طور کلی از بین ببرد. به این ترتیب یهودی‌کشی به عنوان یک مورد (البته موردی مهم) در یک گروه وسیع از موارد دیگر طبقه‌بندی می‌شود که نمونه‌های «مشابه» زیادی از درگیری‌ها، پیش‌داوری‌ها یا پرخاشگری‌ها را در بر می‌گیرد. در بدترین حالت، از یهودی‌کشی به عنوان تمایلِ «طبیعیِ» ابتدایی و از لحاظ فرهنگی نابودنشدنیِ نوع بشر یاد می‌شود ــ پرخاشگریِ غریزی لورنتس[1] یا به تعبیر آرتور کوستلر[2] شکست بخش نئوکورتکس مغز در کنترل بخشی از مغز که قدیمی است و در تصرف عواطف است.(۱) در این تفسیر عوامل مؤثر در یهودی‌کشی به عنوان پدیده‌های پیشا‌ـ‌اجتماعی و مصون از دخالت فرهنگ به صورت جدی از حوزهٔ علایق جامعه‌شناختی کنار گذاشته می‌شوند. در بهترین حالت، یهودی‌کشی در مقولهٔ وحشتناک‌ترین و شوم‌ترین نسل‌کشی‌ها ــ که البته

---

1. Konrad Lorenz
2. Arthur Koestler

هنوز از لحاظ نظری قابل درک‌اند ــ قرار می‌گیرد؛ یا به‌سادگی در طبقهٔ وسیع و آشنای سرکوب و آزار قومی، فرهنگی و نژادی حل می‌شود.[۲]

هر کدام از دو راه بالا را انتخاب کنیم، نتیجه از بسیاری جهات یکسان است. یهودی‌کشی به مسیر آشنای تاریخ بازگردانده می‌شود:

> وقتی به این شیوه به این پدیده نگاه کنیم، و آن را در ردیف سایر پدیده‌های وحشتناک تاریخی (از قبیل جنگ‌های صلیبی، از دم تیغ گذراندن بدعت‌گذاران آلبیگایی،[۱] کشتار ارمنیان به دست ترک‌ها، و حتی ابداع اردوگاه‌های مرگ در جنگ‌های بوئر به دست بریتانیایی‌ها) قرار دهیم، خیلی راحت می‌توانیم یهودی‌کشی را پدیده‌ای «منحصربه‌فرد» ولی به هر حال بهنجار بدانیم.[۳]

یا این‌که یهودی‌کشی در بایگانی آشنای صدهاسالهٔ گتوها، تبعیض قانونی، کشتارجمعی و آزار یهودیان در اروپای مسیحی قرار داده می‌شود و به این وسیله محصول وحشتناک ولی به هر حال کاملاً منطقیِ نفرت قومی و دینی معرفی می‌شود. هر کدام از این تفسیرها را قبول کنیم، یهودی‌کشی به‌نوعی خنثی و بی‌اثر شده است؛ تجدیدنظر عمده‌ای در تئوری اجتماعی ما ضرورت ندارد؛ تصورات ما از مدرنیته، از توانایی‌های آشکارنشده ولی همه‌جاحاضر آن، و از گرایش تاریخی آن نگاه موشکافانهٔ دیگری را طلب نمی‌کند. روش‌ها و مفاهیم انباشته‌شدهٔ جامعه‌شناسی برای جواب دادن به این چالش کاملاً کفایت می‌کنند؛ با این روش‌ها و مفاهیم می‌توانیم «یهودی‌کشی را توضیح دهیم»، «به آن معنا ببخشیم»، و آن را بفهمیم. نتیجهٔ کلی همهٔ این‌ها نوعی رضایت تئوریک است. اعتقاد به این‌که اتفاق ویژه‌ای روی نداده است تا انتقاد دیگری از الگوی جامعهٔ مدرن را، که به‌خوبی توانایی خود را به عنوان چارچوب نظری و مشروعیت بخشیدن پراگماتیک به عمل جامعه‌شناختی نشان داده است، توجیه کند.

تا این‌جا، اختلاف‌نظر عمده با این برخورد رضایتمندانه و خودستایانه را عمدتاً تاریخدانان و متألهان[۲] ابراز کرده‌اند. جامعه‌شناسان توجه کمی به این اختلاف‌نظرها نشان داده‌اند. در مقایسه با کار عظیمی که تاریخدانان انجام داده‌اند و حجم عظیم غور و تعمقی که متألهان مسیحی و یهودی کرده‌اند، سهم

1. Albigensian
2. theologians

جامعه‌شناسان حرفه‌ای در مطالعات دربارهٔ یهودی‌کشی حاشیه‌ای و ناچیز به نظر می‌رسد و آن مقدار مطالعات جامعه‌شناختی که تاکنون انجام گرفته بی‌تردید نشان می‌دهد که یهودی‌کشی دربارهٔ وضع جامعه‌شناسی حرف‌های بیشتری برای گفتن دارد تا جامعه‌شناسی در شکل فعلی‌اش دربارهٔ یهودی‌کشی. جامعه‌شناسان تاکنون به این واقعیت هشداردهنده توجه نکرده‌اند (و به آن واکنش نشان نداده‌اند).

شیوهٔ تلقی جامعه‌شناسان از وظیفهٔ خود در قبال رویدادی که «یهودی‌کشی» نامیده شده شاید به بهترین وجه در کلام یکی از برجسته‌ترین نمایندگان این حرفه، اِورت سی. هیوز،[1] بیان شده باشد:

> در طول تاریخ، حکومت ناسیونال سوسیالیست آلمان عظیم‌ترین بخش «کار کثیف»[2] را دربارهٔ یهودیان انجام داده است. اساسی‌ترین مسئله دربارهٔ بروز چنین حادثه‌ای این است که بپرسیم اولاً چه کسانی هستند که واقعاً چنین کاری را انجام می‌دهند، و ثانیاً در چه شرایطی انسان‌های «خوب» اجازه می‌دهند که دستهٔ اول این کار را انجام دهند؟ آنچه نیاز داریم این است که شناخت بهتری از نشانه‌های به قدرت رسیدن آنان به دست آوریم و شیوه‌های بهتری برای دور نگه داشتن آنان از قدرت به کار بندیم.(۴)

هیوز، با وفاداری به اصول تثبیت‌شدهٔ پژوهش جامعه‌شناختی، این مسئله را چنین تعریف می‌کند: ما باید ترکیب ویژه‌ای از عوامل روانی ـ اجتماعی را کشف کنیم که می‌توان آن‌ها را (به عنوان عوامل تعیین‌کننده) به صورت معقولی به گرایش‌های رفتاری ویژه‌ای که مجریان «کار کثیف» از خود نشان می‌دهند ربط داد؛ فهرستی تهیه کنیم از دستهٔ دیگری از عوامل که سایر افراد را از مقاومت در برابر این‌گونه گرایش‌ها (مقاومتی که انتظار داریم شاهدش باشیم، اما به وقوع نمی‌پیوندد) برحذر می‌دارند؛ و در نتیجه مقدار معینی دانش تبیین‌کننده و پیش‌بینی‌کننده فراهم کنیم که در جهان ما که بر اساس عقل سازمان یافته است، دنیایی که با قوانین علّی و احتمالات آماری اداره می‌شود، امکان می‌دهد از به وجود آمدن گرایش‌های «کثیف» و از بروز آن‌ها در رفتار واقعی و اعمال «کثیف» زیان‌آور جلوگیری کنیم. وظیفهٔ آخر به نظر می‌رسد از اعمال همان الگوهای

1. Everett C. Hughes
2. dirty work

عمل به دست خواهد آمد که باعث شده‌اند دنیای ما عاقلانه سازماندهی شود و قابل تعدیل و «کنترل» باشد. آنچه نیاز داریم تکنولوژی بهتر برای پیگیری همان فعالیت قدیمی ــ ولی منسوخ‌نشدهٔ ــ مهندسی اجتماع است.

در تحقیقی که می‌توان آن را برجسته‌ترین مشارکت مشخصاً جامعه‌شناختی در مطالعات مربوط به یهودی‌کشی نامید هلن فاین[1] دقیقاً همین توصیهٔ هیوز را به کار بسته است.(۵) این محقق تلاش خود را وقف پیدا کردن تعدادی از متغیرهای روان‌شناختی، ایدئولوژیک و ساختاری کرده است که به قوی‌ترین وجه با درصد قربانیان یا نجات‌یافتگان یهودی در داخل دولت ـ ملت‌های اروپاییِ تحت سلطهٔ نازی‌ها مرتبط‌اند. با هر معیار پذیرفته‌شده‌ای که بسنجیم، فاین برجسته‌ترین کار تحقیقی را انجام داده است. در این تحقیق ویژگی‌های جوامع ملی، شدت یهودی‌ستیزی محلی، میزان فرهنگ‌پذیری[2] یا جذب یهودیان در جامعهٔ بزرگ، و تأثیر این عوامل در همبستگیِ بین جوامع همه به‌دقت شاخص‌بندی شده‌اند تا روابط آماری به‌درستی محاسبه شوند و میزان مرتبط بودن آن‌ها کنترل شود. در این تحقیق نشان داده شده است که برخی ارتباطات فرضی ناموجود یا از لحاظ آماری بی‌اعتبارند؛ بعضی دیگر از قاعده‌مندی‌ها از لحاظ آماری تأیید شده‌اند (مانند ارتباط بین نبود همبستگی و احتمال این‌که «افراد از الزامات اخلاقی شانه خالی کنند»). دقیقاً به دلیل مهارت‌های بی‌نقصِ مؤلف در جامعه‌شناسی و توانایی او در به کار بستن این مهارت‌هاست که در کتاب فاین ضعف جامعه‌شناسی ارتدوکس ناخواسته برملا می‌شود. بدون بازبینی بعضی فرض‌های اساسی ولی ضمنی گفتمان جامعه‌شناختی نمی‌توان کاری غیر از آنچه فاین انجام داده است انجام داد؛ یعنی تصور یهودی‌کشی به عنوان محصول منحصربه‌فرد، ولی در عین حال کاملاً مشخص و معینِ زنجیرهٔ خاصی از عوامل اجتماعی و روان‌شناختی که باعث شده سرپنجهٔ تمدن که معمولاً رفتار انسان را کنترل می‌کند موقتاً سست شود. بر اساس چنین دیدگاهی می‌توان نتیجه گرفت (به طور ضمنی، اگر نه به‌صراحت) که آنچه از تجربهٔ یهودی‌کشی دست‌نخورده و آسیب‌ندیده باقی می‌ماند تأثیر انسانی و/یا عقلانیِ سازمان اجتماعی است (دو مفهوم انسانی و عقلانی را مترادف هم به کار می‌برم) بر رانه‌های غیرانسانی که بر رفتار انسان‌های

1. Helen Fein
2. acculturation

پیشا‌ـاجتماعی یا ضد‌ـاجتماعی تسلط دارند. هر نوع غریزهٔ اخلاقی که در رفتار انسان یافت می‌شود محصول جامعه است. اگر جامعه کارکرد نادرستی داشته باشد این غریزه نابود می‌شود. «در شرایط نابهنجار، یعنی شرایط فارغ از قواعد اجتماعی، انسان‌ها ممکن است بی‌توجه به امکان آسیب رساندن به دیگران از خود واکنش نشان دهند.»(۶) وجود مقررات اجتماعی مؤثر به طور ضمنی این‌گونه بی‌توجهی را غیرممکن می‌سازد. اجبار و الزام مقررات اجتماعی ــ و به همین ترتیب اجبار و الزام تمدن مدرن، که از لحاظ حد اعلای جاه‌طلبی در ایجاد مقررات برجسته است ــ به معنی تحمیل الزامات اخلاقی بر خودخواهی و وحشیگری حیوانِ درونِ انسان است. جامعه‌شناسی ارتدوکس، با ریختن واقعیات یهودی‌کشی در آسیاب آن نوع روش‌شناسی که این رشته را به عنوان یک رشتهٔ عالمانه تعریف می‌کند، می‌تواند پیامی را القا کند که بیشتر بر پیش‌فرض‌های خود آن استوار است تا بر «واقعیت‌های موضوعِ مطالعه»: این پیام که یهودی‌کشی نقصی در مدرنیته بوده است، نه محصول مدرنیته.

در یک مطالعهٔ جامعه‌شناختی دیگر دربارهٔ یهودی‌کشی، نکاما تِک[1] کوشیده است آن سوی طیف اجتماعی را بررسی کند؛ نجات‌دهندگان را ــ کسانی که اجازه ندادند «کار کثیف» انجام شود، کسانی که در دنیای خودخواهی عمومی زندگی‌شان را وقف دیگران رنج‌دیده کردند؛ خلاصهٔ کلام، مردمی که در شرایط غیراخلاقی اخلاقی باقی ماندند. تِک، با وفاداری به احکام خرد جامعه‌شناختی، با تلاش زیاد کوشید کشف کند کدام عوامل اجتماعی در شکل‌گیری رفتاری نقش تعیین‌کننده دارند که برحسب تمامی معیارها در آن زمان رفتاری انحرافی و نابهنجار تلقی می‌شد. او همهٔ فرضیه‌هایی را که هر جامعه‌شناسِ محترم و دانا مطمئناً در پروژهٔ تحقیقاتی خود می‌گنجاند یکایک آزمود. او رابطهٔ بین آمادگی افراد برای کمک به دیگران از یک سو، و عوامل مختلفی مانند تحصیلات و تعلقات طبقاتی، سیاسی و قومی از سوی دیگر را بررسی کرد و به این نتیجه رسید که بین این متغیرها هیچ نوع ارتباطی وجود ندارد. تِک به‌رغم انتظارات خود ــ و انتظارات خوانندگانی که از علم جامعه‌شناسی بهره‌مندند ــ فقط می‌توانست یک نتیجه‌گیری قابل قبول ارائه دهد و آن این‌که: «این نجات‌دهندگان

---

1. Nechama Tec

به گونه‌ای عمل کردند که برایشان طبیعی بود ــ آنان به نحو خودانگیخته علیه وحشت‌های زمانشان واکنش نشان می‌دادند.»[۷] به عبارت دیگر نجات‌دهندگان علاقه‌مند بودند نجات دهند برای این‌که این علاقه در طبیعت آنان بود. این افراد از همهٔ بخش‌های «ساختار اجتماعی» می‌آمدند، و این اندیشه را که رفتار اخلاقی مبتنی بر «عوامل اجتماعی» است زیر سؤال می‌بردند. نقش عوامل اجتماعی، اگر اصلاً نقشی بتوان به آن‌ها نسبت داد، شکستشان بود در خاموش کردن اصرار نجات‌دهندگان برای کمک به دیگران در شرایط اضطراری. تک بیشتر از بسیاری از جامعه‌شناسان به کشف این نکته نزدیک شد که نکتهٔ اصلی این نیست که «ما جامعه‌شناسان دربارهٔ یهودی‌کشی چه حرفی برای گفتن داریم»، بلکه این است که «یهودی‌کشی دربارهٔ ما جامعه‌شناسان و اعمالمان چه حرفی برای گفتن دارد؟»

اگرچه به نظر می‌رسد طرح این سؤال هم در درجهٔ اول اهمیت قرار دارد و هم در عین حال بخش شرم‌آورانه فراموش‌شدهٔ میراث یهودی‌کشی به شمار می‌رود، نتایجی که بر آن متصور است باید به‌دقت بررسی شود. بسیار آسان است که به ورشکستگی مسلّم دیدگاه‌های جامعه‌شناختی تثبیت‌شده واکنش تند نشان دهیم. وقتی امید گنجاندن تجربهٔ یهودی‌کشی در چارچوب نظری نقص کارکرد جامعه با شکست رو به‌رو شود (نظریه‌هایی از این قبیل که مدرنیته از سرکوب عوامل ذاتاً بیگانهٔ عقل‌گریز ناتوان ماند، یا فشارهای تمدن‌سازی نتوانست انگیزه‌های عاطفی و خشن را تحت کنترل خود درآورد، یا فرایند اجتماعی کردن به بیراهه رفت و به همین دلیل نتوانست حجم مورد نیاز انگیزه‌های اخلاقی را تولید کند) به‌راحتی وسوسه می‌شویم که «بدیهی‌ترین» راه را برای خارج شدن از بن‌بست نظری انتخاب کنیم؛ یعنی یهودی‌کشی را «پارادایم» تمدن مدرن اعلام کنیم، و محصول «طبیعی» و متعارف مدرنیته (کسی چه می داند ــ شاید همچنین محصول رایج آن) و حاصلِ جهتگیری «تاریخی» مدرنیته به حساب آوریم. در این حالت، یهودی‌کشی به سطح حقیقت مدرنیته ارتقا پیدا خواهد کرد (به جای این‌که امکان درونیِ مدرنیته شناخته شود) ــ حقیقتی که فرمول ایدئولوژیک کسانی که از «دروغِ بزرگ» سود می‌برند فقط موقتاً بر آن سرپوش می‌گذارد. این دیدگاه (که در فصل چهارم به‌تفصیل دربارهٔ آن صحبت خواهیم کرد)، با بالا بردن ظاهری اهمیت تاریخی و نظری یهودی‌کشی، لجوجانه از اهمیت آن

می‌کاهد، به طوری که دیگر نمی‌توان میان وحشت‌های کشتارجمعی و رنج‌هایی که جامعهٔ مدرن بی‌تردید هر روز و به‌فراوانی به وجود می‌آورد تمایز قایل شد.

یهودی‌کشی به مثابهٔ آزمون مدرنیته

چند سال پیش یکی از خبرنگاران لوموند با گروهی از قربانیان هواپیماربایی مصاحبه کرد. یکی از جالب‌ترین چیزهایی که کشف کرد میزان بالای طلاق در بین زوج‌هایی بود که عذاب گروگان بودن را با هم تجربه کرده بودند. او کنجکاوانه از این افراد درخواست کرد که علت تصمیم خود را برای طلاق بیان کنند. بسیاری از مصاحبه‌شوندگان گفتند که قبل از هواپیماربایی هرگز به طلاق فکر نکرده بودند. ولی در اثنای این حادثهٔ ترسناک «چشمان آنان باز شد» و «همسران خود را به چشم دیگری نگاه کردند». شوهران خوب معمولی «ثابت کردند» که موجودات خودخواهی هستند که فقط به شکم خود فکر می‌کنند؛ تجار شجاع نشان دادند که بزدلانی منزجرکننده‌اند؛ «انسان‌های کاردان» در هم شکستند و کاری جز گریه و زاری برای مرگ قریب‌الوقوع خود انجام ندادند. خبرنگار پرسید: کدام‌یک از این چهره‌های متضاد چهرهٔ واقعی این افراد است و کدام‌یک نقاب صورت آنان؟ او به این نتیجه رسید که سؤال را غلط طرح کرده است. هیچ‌کدام از این چهره‌ها «حقیقی‌تر» از دیگری نبودند. این‌ها امکان‌هایی بودند که شخصیت هر قربانی همیشه با خود حمل می‌کرد ـــ ساده‌تر بگوییم، این چهره‌ها در زمان‌های مختلف و شرایط مختلف آشکار می‌شدند. چهرهٔ «خوب» فقط به این دلیل طبیعی به نظر می‌رسید که در شرایط عادی بیش از دیگر چهره‌ها مقبول دانسته می‌شد. اما چهرهٔ دیگر هم همیشه حاضر بود، گرچه معمولاً به صورت نامرئی. جالب‌ترین جنبهٔ یافتهٔ خبرنگار این بود که اگر حادثهٔ هواپیماربایی رخ نمی‌داد، «چهرهٔ دیگر» احتمالاً برای همیشه مخفی می‌ماند. زوج‌ها همچنان از زناشویی خود لذت می‌بردند و آن چهره‌ای را که می‌شناختند دوست می‌داشتند، غافل از این‌که بعضی موقعیت‌های غیرمنتظره صفاتی نامطبوع را در اشخاصی که فکر می‌کردند می‌شناسند علنی می‌سازند.

پاراگرافی که قبلاً از پژوهش نکاما تک نقل کردیم با این جملات به پایان می‌رسد: «اگر یهودی‌کشی‌ای در کار نبود اکثر کسانی که به قربانیان کمک کردند احتمالاً راه مستقل خود را [در زندگی] ادامه می‌دادند، بعضی کارهای

خیرخواهانه می‌کردند، و برخی زندگی ساده و بی‌دردسر خود را دنبال می‌کردند. آنان قهرمانان بالقوه‌ای بودند که غالباً نمی‌شد آن‌ها را از کسانی که دور و برشان زندگی می‌کردند تشخیص داد.» یکی از نتایج معتبر و متقاعدکنندهٔ این مطالعه ممکن نبودن تشخیص علایم، نشانه‌ها، یا شاخص‌های آمادگی افراد برای فداکاری یا بزدلی قبل از وقوع حادثه است؛ یعنی تشخیص احتمال ظهور آن‌ها قبل از آن‌که شرایط موجود آن‌ها را به وجود آورند یا «از قوه به فعل برسانند».

جان کی. روت در ارتباط با مسئلهٔ مورد بحث ما همان تقابل بالقوه و بالفعل را مطرح می‌کند (به این معنی که اولی وجه هنوز ظاهرنشدهٔ دومی است و دومی وجه تحقق‌یافتهٔ اولی ــ که به همین دلیل از لحاظ تجربی در دسترس است):

> اگر نازی‌ها موفق به ادامهٔ حکومت خود می‌شدند، مقاماتی که تصمیم می‌گرفتند چه کار باید کرد کشف می‌کردند که در یهودی‌کشی هیچ‌گونه قانون طبیعی‌ای زیر پا گذاشته نشده و هیچ جنایتی علیه خدا و انسانیت انجام نگرفته است. بلکه مسئله‌شان این بود که آیا بیگاری گرفتن باید ادامه پیدا کند، گسترش یابد، یا کنار گذاشته شود. تصمیم‌گیری دربارهٔ این مسائل البته بر پایهٔ موازین عقلانی انجام می‌گرفت.[۸]

وحشت ناگفته‌ای که به خاطرهٔ جمعی ما نفوذ کرده است (و نسبتش با میل عمیق ما برای رو به رو نشدن با این خاطره تصادفی[1] نیست) عبارت است از این سوءظن گزنده که یهودی‌کشی می‌تواند چیزی بیش از یک لغزش باشد، چیزی بیش از انحراف از مسیر مستقیم پیشرفت، بیش از رشدی سرطانی در بدنهٔ سالم جامعهٔ متمدن؛ خلاصه بگویم، یهودی‌کشی آنتی‌تز تمدن مدرن نیست، یا آنتی‌تز هر آنچه این تمدن از آن حمایت می‌کند (یا دوست داریم فکر کنیم که حمایت می‌کند). ما مظنونیم (گرچه به این ظن اعتراف نمی‌کنیم) به این‌که یهودی‌کشی می‌تواند به‌سادگی روی دیگرِ همان جامعهٔ مدرن را برملا کند، جامعه‌ای که روی دیگر و آشناترش را ستایش می‌کنیم. و این‌که این هر دو رو به یک تن چسبیده‌اند. و آنچه شاید بیش از همه از آن می‌ترسیم این است که این دو رو همان‌قدر نمی‌توانند جدا از هم باشند که دو روی یک سکه.

1. contingent

ما غالباً در آستانهٔ مواجهه با این حقیقت وحشتناک توقف می‌کنیم. از این روست که هنری فاین‌گولد[1] تأکید می‌کند که حادثهٔ یهودی‌کشی در واقع مرحله‌ای جدید در تاریخ طولانی و در مجموع غیرقابل سرزنش جامعهٔ مدرن بود؛ مرحله‌ای که به هیچ وجه نمی‌توانستیم انتظارش را داشته باشیم و پیش‌بینی‌اش کنیم، مانند ظهور یک نمونهٔ بدخیم جدید از یک ویروس به‌ظاهر کنترل‌شده:

> راه‌حل نهایی[2] در بزنگاهی[3] مطرح شد که نظام صنعتی اروپایی به بیراهه رفت؛ یعنی به جای این‌که در جهت ارتقای زندگی مردم پیش رود، که امید اصلی عصر روشنگری بود، شروع به بلعیدن خود کرد. به وسیلهٔ این نظام صنعتی و هنجارهای اخلاقی وابسته به آن بود که اروپا توانست تمام دنیا را به تصرف خود درآورد.

فاین‌گولد چنان سخن می‌گوید که گویی مهارت‌هایی که برای سلطه بر جهان مورد نیاز و در خدمت این سلطه هستند از لحاظ کیفی متفاوت با مهارت‌هایی هستند که مؤثر بودن راه‌حل نهایی را تضمین می‌کنند. با این حال فاین‌گولد چشم در چشم حقیقت می‌دوزد:

> [آوشویتس][4] نیز دنبالهٔ طبیعی نظام کارخانه‌ای مدرن بود. در این کارخانه به جای این‌که کالا تولید شود، مواد خام انسان‌ها بودند و محصول نهایی مرگ، واحدهای زیادی که هر روز به‌دقت در فهرست تولید مدیران ثبت می‌شدند. دودکش‌ها، که نماد نظام کارخانه‌ای مدرن بودند، دودهای زهرآگینی را که از سوزاندن گوشت تولید می‌شد بیرون می‌ریختند. شبکهٔ راه‌آهن اروپای مدرن که هوشمندانه سازماندهی شده بود نوع جدیدی از مواد خام را به کارخانه‌ها حمل می‌کرد. و این کار را به همان شیوه‌ای انجام می‌داد که سایر بارها را حمل می‌کرد. در اتاق‌های گاز، قربانیان همان گازهای زیان‌بخش تولیدشده از قرص‌های اسید پروسیک را استشمام می‌کردند که در صنایع شیمیایی پیشرفتهٔ آلمان تولید می‌شدند. مهندسان کوره‌های آدم‌سوزی را طراحی می‌کردند؛ مدیرانْ

---

1. Henry Feingold

۲. The Final Solution: برنامه‌ای در دورهٔ جنگ جهانی دوم برای ریشه‌کن کردن سیستماتیک یهودی‌ها در اروپای زیر سلطهٔ نازی‌ها. ـــ م.

3. juncture

۴. قلاب افزودهٔ متن اصلی است.ـــم.

> نظام دیوانسالاری را سازمان می‌دادند، که با چنان رغبت و قابلیتی کار می‌کرد که ملت‌های عقب‌مانده به آن رشک می‌بردند. حتی خود طرح کلی هم انعکاس روح علم مدرن بود که به بیراهه رفته بود. آنچه شاهدش بودیم چیزی کمتر از یک طرح بزرگ مهندسی اجتماع نبود...(۹)

حقیقت این است که همهٔ «اجزای تشکیل‌دهندهٔ» یهودی‌کشی ـــ یعنی همهٔ آن چیزهایی که یهودی‌کشی را ممکن ساختند ـــ طبیعی بودند؛ طبیعی نه به معنی آشنا، یا به معنی یک نمونه از یک گروه بزرگ پدیده‌ها که از مدت‌ها پیش به طور کامل توصیف شده، توضیح داده شده و پذیرفته شده است (که در مقابل آن، تجربهٔ یهودی‌کشی تازه و ناآشنا بود)، بلکه به معنی چیزی کاملاً مطابق با آنچه ما از تمدن خود، روح هدایت‌کنندهٔ آن، اولویت‌های آن، و از تصویر درونماندگار[۱] آن از جهان می‌شناسیم ـــ و از راه‌های مناسب برای دستیابی به سعادت انسانی و جامعه‌ای بی‌عیب و نقص. به تعبیر استیلمن[۲] و پفاف:[۳]

> بین فنون به‌کاربرده‌شده در خط تولید انبوه، و تصور وفور مادی در سطح جهان، و فنون به‌کاربرده‌شده در اردوگاه‌های مرگ، و تصور تولید انبوه مرگ انسان‌ها، چیزی فراتر از ارتباطی کاملاً تصادفی وجود دارد. ممکن است آرزوی انکار این ارتباط را داشته باشیم، ولی بوخن‌والت همان‌قدر به دنیای غرب تعلق داشت که شهر ریور روژ به دیترویت[۴] ـــ ما نمی‌توانیم بوخن‌والت را لغزش اتفاقی دنیای غرب که در ذات خود سالم است تصور کنیم.(۱۰)

بگذارید همچنین نتیجه‌گیری رائول هیلبرگ[۵] را در انتهای تحقیق بی‌نظیر و استادانه‌اش دربارهٔ عملی شدن یهودی‌کشی ذکر کنیم. او نوشت: «ماشین نابودی از لحاظ ساختاری با کل جامعهٔ سازمان‌یافتهٔ آلمان تفاوتی نداشت. ماشین نابودی همان اجتماع سازمان‌یافته بود در یکی از نقش‌های خاصش.»(۱۱)

ریچارد ال. روبنشتاین نکته‌ای را به میان کشیده است که به نظر من بهترین درس یهودی‌کشی است. او می‌نویسد: «یهودی‌کشی شاهدی بر پیشرفت تمدن است.» اجازه بدهید اضافه کنیم که یهودی‌کشی به دو معنا شاهدی بر پیشرفت

---

1. immanent
2. Edmund Stillman
3. William Pfaff
4. Detroit´s River Rouge
5. Raul Hilberg

تمدن بود. در راه‌حل نهایی، توانایی صنعتی و دانش فنی که تمدن ما به آن فخر می‌کند با اجرای موفق وظیفه‌ای بسیار خطیر به سطح جدیدی ارتقا یافته است، و با همان راه‌حل نهایی جامعهٔ ما ظرفیت انکارناپذیر بی‌سابقه‌ای از خود نشان داده است. ما که یاد گرفته‌ایم کارایی فنی و طرح خوب را حرمت بگذاریم و ستایش کنیم کاری نمی‌توانیم بکنیم جز این‌که اعتراف کنیم که در ستایش پیشرفتی مادی که تمدن ما به بار آورده است قطعاً توانایی‌های حقیقی آن را دست‌کم گرفته‌ایم.

> دنیای اردوگاه‌های مرگ و جامعه‌ای که این دنیا به وجود آورده است سویهٔ دم‌به‌دم تاریک‌ترشوندهٔ تمدن یهودی‌ـمسیحی را نشان می‌دهد. تمدن به معنای بردگی، جنگ، استثمار و اردوگاه‌های مرگ است. تمدن به معنای بهداشت طبی، اندیشه‌های مذهبی تعالی‌بخش، هنرهای زیبا و موسیقی ستایش‌انگیز هم هست. اشتباه است تصور کنیم که تمدن و بی‌رحمی وحشیانه آنتی‌تز یکدیگرند... در زمان ما بی‌رحمی‌ها، مانند بسیاری از دیگر جنبه‌های دنیای ما، بسیار مؤثرتر از هر زمان دیگری در گذشته مدیریت شده‌اند. این بی‌رحمی‌ها متوقف نشده‌اند و متوقف هم نخواهند شد. هم آفرینش و هم ویرانی جنبه‌های جدانشدنی چیزی هستند که ما تمدنش می‌نامیم.[۱۲]

هیلبرگ تاریخدان است و روبنشتاین متأله. من آثار جامعه‌شناسان را به‌دقت گشته‌ام تا در آن‌ها بیاناتی را که در این حد مسائل مطرح‌شده در یهودی‌کشی را بیان کرده باشند پیدا کنم. بیاناتی را پیدا کنم که نشان دهند یهودی‌کشی، علاوه بر چیزهای دیگر، چالشی برای جامعه‌شناسی به عنوان حرفه و پیکره‌ای از دانش‌های آکادمیک است. وقتی کار جامعه‌شناسان را با کار تاریخدانان و متألهان مقایسه می‌کنیم متوجه می‌شویم که کل کار جامعه‌شناسی آکادمیک شبیه تمرینی جمعی برای فراموش کردن و چشم بستن بر واقعیت است. در مجموع، درس‌های یهودی‌کشی تأثیر اندکی در عقل سلیم جامعه‌شناختی گذاشته‌اند؛ عقل سلیم جامعه‌شناختی، علاوه بر موارد زیاد دیگر، مشتمل است بر اعتقادنامه‌هایی دربارهٔ مزایای حکومت عقل بر عواطف، برتری عقلانیت بر عمل غیرعقلانی (آیا چیز دیگری هم باقی مانده؟)، یا تضادهای ذاتی ضرورت‌های کارایی و آن نوع آموزش‌های اخلاقی که «روابط شخصی» به طور گزیرناپذیر با آن آمیخته‌اند. صداهای اعتراض علیه این اعتقادها، هر قدر هم بلند و تکان‌دهنده باشند، هنوز به دیوارهای تشکیلات جامعه‌شناسی نفوذ نکرده‌اند.

من موارد زیادی را به خاطر ندارم که در آن‌ها جامعه‌شناسان، در مقام جامعه‌شناس، علناً با شواهد یهودی‌کشی مواجه شده باشند. یکی از این موارد (گرچه در مقیاس کوچک) در سمپوزیوم جامعهٔ غربی بعد از یهودی‌کشی پیش آمد که در سال ۱۹۷۸ به همت انستیتوی مطالعهٔ مسائل اجتماعی معاصر برگزار شد.[۱۳] در جریان این سمپوزیوم ریچارد ال. روبنشتاین تلاشی خلاقانه، گرچه شاید اندکی بیش از حد عاطفی، نشان داد تا بعضی از شناخته‌شده‌ترین تشخیص‌های وبر دربارهٔ گرایش‌های جامعهٔ مدرن را در پرتو تجارب یهودی‌کشی بازخوانی کند. روبنشتاین می‌خواست ببیند که آیا امکان دارد وبر و خوانندگان آثارش بتوانند به کمک آنچه وبر می‌دانست و نظریه‌هایی که پدید می‌آورد چیزهایی را که ما می‌دانیم، ولی وبر طبیعتاً نمی‌دانست، دست‌کم به عنوان یک احتمال، پیش‌بینی کنند یا نه. او فکر می‌کرد که جواب مثبتی برای این سؤال یافته است یا حداقل این نکته را به میان می‌کشید که در تفسیر وبر از دیوانسالاری مدرن، روح عقلانی، اصل کارایی، روحیهٔ علمی، نسبت دادن ارزش‌ها به حوزهٔ سوبژکتیویته و غیره هیچ مکانیسمی نام برده نشده که از امکان بروز اعمال افراطی نازی‌ها جلوگیری کند. علاوه بر این، در نمونه‌های ایدئال[۱] وبر چیزی وجود ندارد که الزاماً فعالیت‌های دولت نازی را افراطی توصیف کند. مثلاً «هیچ‌کدام از وحشت‌های ساخته و پرداختهٔ پزشکان یا تکنوکرات‌های آلمانی با این دیدگاه که ارزش‌ها در ذات خود سوبژکتیوند و علم در ذات خود ابزاری و عاری از ارزش‌گذاری است مغایرتی ندارند». در این سمپوزیوم گونتر روت،[۲] دانشمند برجستهٔ پیرو وبر و جامعه‌شناسی با شهرت زیاد که برازندهٔ اوست، مخالفت خود را مخفی نکرد. او گفت: «من به‌کلی با حرف‌های پروفسور روبنشتاین مخالفم. در سخنرانی او حتی یک جمله هم وجود ندارد که من با آن موافق باشم.» گونتر روت، احتمالاً برآشفته از احتمال بی‌احترامی به خاطرهٔ وبر (بی‌احترامی‌ای که در همان واژهٔ «پیش‌بینی» نهفته بود)، به جمع شرکت‌کنندگان خاطرنشان کرد که وبر لیبرال بود، از قانون طرفداری می‌کرد و حق رأی طبقهٔ کارگر را قبول داشت (و بنابراین، نمی‌شد از او در ارتباط با واقعهٔ وحشتناکی چون یهودی‌کشی یاد کرد). او، به هر حال، از رودررو شدن با جوهر پیشنهاد روبنشتاین خودداری کرد و به

---

1. ideal types

2. Guenter Roth

این ترتیب خود را از امکان بررسی جدی «نتایج غیرمنتظرۀ» حکمرانی فزایندۀ عقل محروم کرد؛ حکمرانی‌ای که وبر آن را وجه اساسی مدرنیته می‌دانست و تحلیل‌هایش به آن کمک‌های شایانی کرده بود. او این فرصت را از دست داد که بی‌پرده با «جانب دیگر» تصویر ادراکی به ارث رسیده از کلاسیک‌های سنت جامعه‌شناسی رو در رو شود؛ و نیز فرصت فکر کردن به این موضوع را از دست داد که آیا دانش غم‌انگیز ما، که در دسترس کلاسیک‌ها نبود، می‌تواند ما را قادر به دیدن چیزهایی سازد که آنان نمی‌توانستند، جز به صورت مبهم، از نتایج عظیم آن‌ها آگاهی داشته باشند.

به احتمال زیاد گونتر روت تنها جامعه‌شناسی نیست که به قیمت نادیده گرفتن شواهد مخالف به دفاع از حقیقت تقدیس‌یافتۀ سنت مشترک ما می‌پردازد؛ تفاوت او با بسیاری از جامعه‌شناسان دیگر در این است که این جامعه‌شناسان در شرایطی قرار نگرفته‌اند که کار او را به همان صراحت انجام دهند. در مجموع، ما نیازی نداریم در کار حرفه‌ای روزانه‌مان خود را به خاطر چالش یهودی‌کشی به دردسر بیندازیم. ما، به عنوان افرادی حرفه‌ای، موفق شده‌ایم یهودی‌کشی را به فراموشی بسپاریم، یا آن را در قفسۀ «علایق تخصصی» جا دهیم؛ جایی که از آن راهی به مسیر اصلی جامعه‌شناسی نیست. حتی در موارد معدودی که یهودی‌کشی در متون جامعه‌شناسی مورد بحث قرار گرفته در بهترین حالت نمونه‌ای غم‌انگیز از پرخاشگری‌های درونی انسان اهلی‌نشده معرفی شده، و دستاویزی شده است برای ستایش محاسن اهلی کردن این نمونۀ غم‌انگیز از راه افزایش فشار متمدن کردن و نمونه‌های دیگری از حل تخصصی مشکلات. در بدترین حالت، از یهودی‌کشی به عنوان تجربۀ خصوصی یهودیان یاد شده است، مسئله‌ای بین یهودیان و کسانی که از آنان نفرت دارند (نوعی «خصوصی‌سازی» که بسیاری از سخنگویان دولت اسرائیل، با انگیزه‌هایی غیر از انگیزه‌های آخرت‌شناسانه،[1] کمک زیادی به آن کرده‌اند).[(۱۴)]

این وضع نگران‌کننده است، نه‌فقط، و نه در وهلۀ اول، به دلایل حرفه‌ای ــ هر چقدر هم این وضع برای توان‌های شناختی و ربط اجتماعی جامعه‌شناسی زیان‌آور باشد. آنچه این وضع را بسیار نگران‌کننده‌تر می‌کند این واقعیت است که اگر «این فاجعه با همین حجم عظیم توانسته است در جای دیگری اتفاق بیفتد، می‌تواند در هر جای دیگر هم اتفاق بیفتد؛ به بیان دیگر این کار در

1. eschatological

حیطهٔ امکانات انسانی است، و آوشویتس، چه دوست داشته باشیم چه نداشته باشیم، به اندازهٔ پا گذاشتن بر کرهٔ ماه عالم آگاهی ما را گسترش می‌دهد».[۱۵] با توجه به این‌که هیچ‌کدام از شرایط اجتماعی مؤثر در ایجاد آوشویتس کاملاً از بین نرفته‌اند و هیچ اقدام مؤثری در جهت جلوگیری از امکان‌ها و اصولی که می‌توانند فاجعه‌های نظیر آوشویتس را بار دیگر به وجود آورند انجام نگرفته، نگرانی از وقوع مجدد آن تخفیف پیدا نمی‌کند. همان‌طور که لئو کوپر[۱] اخیراً کشف کرده است: «دولت خودمختار ادعا می‌کند، به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از خودمختاری‌اش، حق دارد مرتکب نسل‌کشی شود، یا اتباع خود را قتل‌عام کند، و ... سازمان ملل به دلایل عملی از این حق دفاع خواهد کرد.»[۱۶]

خدمتی که این رخداد بعد از وقوعش می‌تواند به ما بکند کمک به نگاه کردن با دیدی تازه به «جنبه‌های دیگری» از اصول اجتماعی تقدس‌یافتهٔ تاریخ مدرن است که بدون این کمک از نگاه ما به دور می‌مانند. پیشنهاد من این است که تجربهٔ یهودی‌کشی، که اکنون تاریخدانان آن را به‌دقت مطالعه کرده‌اند، «آزمایشگاه» جامعه‌شناسی تلقی شود. یهودی‌کشی خصیصه‌هایی از جامعهٔ ما را آشکار کرده و محک زده که در شرایط «غیرآزمایشگاهی» آشکارشدنی نیستند، و به همین دلیل به طریق تجربی به دست نمی‌آیند. به دیگر سخن، پیشنهاد می کنم یهودی‌کشی به عنوان یک نمونهٔ نادر، ولی مهم و قابل اعتماد، از امکان‌های پوشیدهٔ جامعهٔ مدرن مطالعه شود.

معنای فرایند متمدن شدن

اسطورهٔ علت‌شناختیِ[۲] عمیقاً ریشه‌دوانده در خودآگاهی جامعهٔ غربی عبارت است از این داستان اعتلابخش اخلاق که انسانیت از دل توحش زندگی پیشا‌ـاجتماعی سر برآورده است. این اسطوره موجب محبوبیت معدودی از نظریه‌های بانفوذ جامعه‌شناختی و روایت‌های تاریخی شده و به نوبهٔ خود از آن‌ها پشتیبانی فرهنگی و عالمانه هم دریافت کرده است؛ ارتباطی که اخیراً شهرت ناگهانی و موفقیت سریع گزارش الیاس[۳] از «فرایند متمدن شدن» ظهور و بروز آن بوده است. نظرات مخالفِ نظریه‌پردازان اجتماعی معاصر در این باره (مثلاً تحلیل‌های دقیق دربارهٔ فرایندهای چندبعدی متمدن شدن: تحلیل‌های تاریخی و مقایسه‌ای

---

1 . Leo Kuper

2. etiology

3. Norbert Elias

مایکل مَن[1] و تحلیل‌های ترکیبی و تئوریک آنتونی گیدنز)، که بر افزایش خشونت نظامی و استفادهٔ لگام‌گسیخته از زور به عنوان اساسی‌ترین خصیصه‌های ظهور و تثبیت تمدن‌های بزرگ تأکید می‌کنند، باید راه درازی بپیمایند تا موفق شوند این اسطورهٔ علت‌شناختی را از آگاهی عمومی، یا حتی از جامعه‌شناسی رایجِ عوامانه، پاک کنند. افکار عمومی، به طور کلی، در مقابل همهٔ چالش‌هایی که اینَ اسطوره را متزلزل می‌کنند مقاومت می‌کند. به‌علاوه، این مقاومت دلگرم است به پشتیبانی ائتلاف بزرگی از عقاید قابل احترام افراد فرهیخته که از آن میان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: «دیدگاه ویگ»[2] دربارهٔ تاریخ به مثابهٔ نبرد پیروزمندانهٔ عقل با خرافات؛ نظر وبر دربارهٔ عقلانیت به مثابهٔ جنبشی معطوف به این‌که با تلاش کم حاصل زیادی به دست آید؛ قول روانکاوان در مورد کشف و رام کردن حیوان درون انسان؛ پیش‌بینی کلان مارکس دربارهٔ زندگی و تاریخ که وقتی نوع بشر از چنگ تنگ‌نظری‌های محدودکنندهٔ موجود رها شود کاملاً مقهور او خواهند شد؛ تصویر الیاس از تاریخ اخیر به عنوان تاریخ حذف خشونت از زندگی روزمره؛ و، بالاتر از همه، گروهی از متخصصان که به ما اطمینان می‌دهند مسائل انسانی ناشی از سیاست‌های غلط است، و سیاست‌های درست به معنای از بین بردن این مسائل است. پشت این اتحاد دولت مدرن در مقام «باغبان» ایستاده است؛ دولتی که به جامعهٔ تحت امرش به چشم موضوع الگودهی، کشت و زرع و حذف علف‌های هرز نگاه می‌کند.

از منظر این اسطوره، که از مدت‌ها پیش در افکار عمومی عصر ما تصلب یافته، یهودی‌کشی فقط به عنوان شکست تمدن (یعنی شکست فعالیت هدفمند و مبتنی بر عقل انسانی) قابل فهم است؛ شکست در این‌که همهٔ تمایلات ناسالم باقیمانده از طبیعت در انسان را مهار کنیم. بدیهی است که دنیای هابزی هنوز کاملاً به زنجیر کشیده نشده و مشکل هابزی هنوز کاملاً حل نشده است. به عبارت دیگر، ما هنوز به طور کامل به تمدن دست نیافته‌ایم. فرایند ناتمام متمدن‌سازی هنوز مانده تا به نتیجهٔ نهایی خود برسد. اگر تجربهٔ کشتارجمعی درسی برای آموختن دارد این درس جلوگیری از طغیان‌های مشابه وحشیگری به کمک تلاش بیشتر

---

1. Michael Mann

۲. Whig view: دیدگاهی است در تاریخ‌نگاری که معتقد است به پیشرفت ناگزیر تاریخ به سوی آینده‌ای باشکوه در هیئت دموکراسی لیبرال. این عنوان را نخستین بار تاریخ‌نگار انگلیسی هربرت باترفیلد در سال ۱۹۳۱ مطرح کرد. کلمهٔ «ویگ» از نام حزبی در انگلستان گرفته شده که معتقد به دموکراسی پارلمانی بوده است.ــم.

برای متمدن‌سازی است. در این درس هیچ جایی برای شک در کارایی آیندهٔ این کوشش و نتایج نهایی آن نیست. ما مطمئناً در جهت درستی حرکت می‌کنیم؛ گرچه شاید چنان‌که باید سریع حرکت نمی‌کنیم.

همراه با تصویر کاملی که تحقیقات تاریخی از یهودی‌کشی عرضه می‌کنند، تفسیر متفاوتی نیز از آن مطرح می‌شود که احتمالاً قابل اعتمادتر است. این تفسیر یهودی‌کشی را اتفاقی تلقی می‌کند که ضعف و شکنندگی طبیعت انسانی (نظیر تنفر از قتل، عدم‌تمایل به خشونت، ترس از وجدان گنهکار و مسئولیت در قبال رفتار غیراخلاقی) را در مقابله با کارایی باارزش‌ترین محصولات تمدن آشکار می‌سازد؛ محصولاتی نظیر تکنولوژی، معیارهای انتخاب عقلانی، و گرایش به این‌که فکر و عمل تحت کنترل پراگماتیک اقتصاد و کارایی درآیند. جهان هابزی یهودی‌کشی به سبب آشوبگری عواطف غیرعقلانی سر از گور بیرون نیاورد. این جهان از دل دستگاهی سر بیرون آورد که محصولِ کارخانه بود (در شکل و هیئتی دهشتناک که هابز مطمئناً هر گونه ارتباط با آن را انکار می‌کرد)، دستگاهی با توانایی ساختن سلاح‌هایی که فقط از عهدهٔ پیشرفته‌ترین علم‌ها برمی‌آید آن هم به پیروی از شیوه‌ای که سازمانی با مدیریت علمی طراحی کرده است. تمدن مدرن شرط کافی یهودی‌کشی نبود ولی مطمئناً شرط لازمِ آن بود. بدون تمدنِ مدرن یهودی‌کشی غیرقابل تصور بود. دنیای عقلانیِ تمدن مدرن بود که یهودی‌کشی را قابل تصور کرد. «کشتارجمعی یهودیان اروپا به دست نازی‌ها صرفاً دستاورد تکنولوژیک جامعه‌ای صنعتی نبود، بلکه دستاورد سازمانی جامعه‌ای دیوانسالار نیز بود.»[۱۷] فقط کافی است فکر کنیم به چه چیزهایی نیاز بود تا یهودی‌کشی، در بین کشتارهای جمعی زیادی که شاخص پیشرفت تاریخی نوع بشر بودند، به پدیده‌ای منحصربه‌فرد تبدیل شود.

> دستگاه دولتی سایر انواع سلسله‌مراتب را با برنامه‌ریزی‌های مطمئن و دقت دیوانسالارانهٔ خود ترکیب کرد. ماشین ویرانی دقت، نظم، و بی‌پروایی خود را از ارتش گرفت. نفوذ صنعت در تأکید زیاد این دستگاه بر حسابداری، صرفه‌جویی در هزینه‌ها، و کارایی مراکز کشتاری که به کارخانه شباهت داشتند احساس می‌شد. و بالاخره حزب مجموع دستگاه دولتی را به یک نوع «ایدئالیسم»، یعنی احساس «مأموریت»، و به یک نوع اندیشهٔ تاریخ‌سازی مجهز کرد...

در واقع ما با یک جامعهٔ سازمان‌یافته در یکی از نقش‌های ویژهٔ خود مواجهیم. این دستگاه وسیع دیوانسالار با وجود این‌که مشغول کشتارجمعی در مقیاسی عظیم بود به رویه‌های دیوانسالارانهٔ صحیح، به ظرافت‌های تعاریف دقیق، به جزئیات مقررات دیوانسالاری، و به هماهنگی با قوانین توجه نشان می‌داد.(۱۸)

اداره‌ای در ستاد مرکزی اس‌اس[1] که مسئول نابود کردن یهودی‌های اروپایی بود به طور رسمی بخش مدیریت و اقتصاد نامیده می‌شد. این نام‌گذاری را فقط تا حدودی می‌توان دروغ تلقی کرد و فقط تا حد معینی می‌توان آن را با اشاره به «قواعد گفتاری»[2] شناخته‌شده که برای گمراه کردن شاهدان اتفاقی و افراد مردد در میان مجریان نابودی طراحی شده بود تبیین کرد. این نام‌گذاری تا حد زیادی، که بسیار فراتر از سهولت کار بود، به‌درستی معنای سازمانی فعالیت آن اداره را منعکس می‌کرد. صرف‌نظر از مشمئزکننده بودن هدف آن از لحاظ اخلاقی (یا، دقیق‌تر بگوییم، مقیاس عظیم نفرت‌انگیز بودن آن از لحاظ اخلاقی)، این فعالیت از جنبهٔ صوری (تنها جنبه‌ای که می‌توان به زبان دیوانسالاری بیانش کرد) با بقیهٔ فعالیت‌های سازمان‌یافته که به وسیلهٔ بخش‌های اداری و اقتصادی «عادی» طراحی شده بودند، یا زیر نظر آن‌ها قرار داشتند، تفاوت نداشت. این فعالیت، مانند همهٔ فعالیت‌های دیگری که واجد عقلانیت دیوانسالارانه‌اند، با توصیف ماکس وبر از مدیریت مدرن مطابقت داشت:

دقت، سرعت، نبود ابهام، شناخت پرونده‌ها، استمرار، توانایی تصمیم‌گیری، وحدت، فرمانبرداری دقیق، کاهش اختلافات و کاهش مواد و هزینه‌ها ــ این‌ها در مدیریت دیوانسالار دقیق به حد کمال ارتقا پیدا می‌کنند ... دیوانسالار شدن بیش از هر چیز دیگری امکان مطلوبی به وجود می‌آورد برای عملی کردن کارکردهای اداری تخصصی بر اساس ملاحظات کاملاً عینی... سازمان دادن «بی‌طرفانهٔ» کسب و کار در وهلهٔ اول به معنی سازمان دادن آن بر طبق متر و معیاری قابل محاسبه و «بدون توجه به اشخاص» است.(۱۹)

در این تعریف هیچ نکته‌ای وجود ندارد که بتوان بر اساس آن تعریف دیوانسالارانه

---

۱. SS (Schutzstaffel): گردان حفاظتی حزب کارگری ناسیونال سوسیالیست آلمان. ــ م.

2. speech rules

از یهودی‌کشی را چه به عنوان تحریف حقیقت و چه به عنوان تجلی صورت نفرت‌انگیزی از یک طعنه مورد سؤال قرار داد.

و علاوه بر این، یهودی‌کشی برای فهم ما از وجه مدرن و دیوانسالارِ عقلانیت اهمیت اساسی دارد و این اهمیت صرفاً به این سبب نیست که به ما یادآوری می‌کند (انگار که ما به همچون یادآوری‌ای نیاز داریم) تا چه حد طلب بهره‌وری در نظام دیوانسالار امری صوری و از لحاظ اخلاقی کور است. همین‌طور اهمیت آن به این دلیل نیست که یهودی‌کشی در مقیاس بی‌سابقه‌ای به مهارت‌ها و عادت‌های رشدیافته و تثبیت‌شدهٔ تقسیم کار دقیق و سنجیده، حفظ جریان مستمر دستور و اطلاعات، یا هماهنگی غیرشخصی و متوازن کنش‌های مستقل ولی در عین حال مکمل هم و، در یک کلام، به مهارت‌ها و عادت‌هایی که به بهترین وجه در فضای اداری رشد می‌کنند و شکوفا می‌شوند بستگی دارد. بلکه اهمیت یهودی‌کشی در پرتوی است که بر دانش ما از عقلانیت دیوانسالار می‌اندازد و این پرتو وقتی خیره‌کننده‌تر می‌شود که تشخیص دهیم تا چه حد نفس اندیشهٔ «راه‌حل نهایی»[1] محصول فرهنگ دیوانسالار بوده است.

ما مفهوم راه پرپیچ‌وخم به سوی نابودی فیزیکی یهودیان اروپایی را مدیون کارل اشلونر[2](۲۰) هستیم: راهی که نه در بینش فردی یک غول دیوانه نطفه بسته بود و نه انتخاب حساب‌شدهٔ رهبرانی با انگیزه‌های ایدئولوژیک در آغاز «فرایند حل مشکل» بود. این راه قدم‌به‌قدم ایجاد شد و در هر مرحله به هدف متفاوتی اشاره می‌کرد، در واکنش به بحران‌های جدید مسیر خود را تغییر می‌داد و با فلسفهٔ «وقتی به پل برسیم از آن خواهیم گذشت» به پیش می‌رفت. مفهوم اشلونر به بهترین وجه یافته‌های مکتب «فونکسیونالیستی»[3] را دربارهٔ تاریخ‌نگاری یهودی‌کشی خلاصه می‌کند (مکتبی که در سال‌های اخیر به سبب تضعیف «نیت‌گرایان»[4] قدرت می‌گیرد ولی روزبه‌روز هم دفاع از تبیین تک‌علتی یهودی‌کشی را که روزی مسلط‌ترین تبیین بود مشکل‌تر می‌یابد ــ این دیدگاه برای کشتارجمعی منطقی مبتنی بر انگیزه و نوعی انسجام قایل است که به‌هیچ‌وجه در آن وجود نداشت).

---

1. Endlösung
2. Karl Schleuner
3. functionalist
4. intentionalists

بر طبق یافته‌های فونکسیونالیست‌ها، «هیتلر هدف نازیسم را چنین تعیین کرد: ’خلاص شدن از شر یهودیان‘ و تبدیل سرزمین رایش به سرزمینی judenfrei، یعنی عاری از یهودیان ــ اما روشن نکرد که این کار چگونه باید انجام شود.»(۲۱) وقتی هدف تعیین شد، همه‌چیز به همان ترتیب که وبر با صراحت معمولش بیان کرده بود پیش رفت: «’ارباب سیاست‘ خود را در موقعیت یک ’آماتور‘ در مقابل یک ’متخصص‘ می‌بیند و با مأمور کارآزموده‌ای روبه‌رو می‌شود که مدیریت تشکیلات اداری را بر عهده دارد.»(۲۲) هدف باید محقق می‌شد؛ اما چگونگی آن بستگی داشت به شرایط، و «متخصصان» همیشه با توجه به قابل اجرا بودن هر راه‌حل و هزینه‌هایش در مقایسه با گزینه‌های دیگر ارزیابی‌اش می‌کردند. و به این ترتیب ابتدا مهاجرت یهودیان آلمان به کشورهای دیگر به عنوان راه‌حلی عملی برای محقق شدن هدف هیتلر انتخاب شد. اگر کشورهای دیگر نسبت به پناهندگان یهودی مهمان‌نوازی بیشتری نشان می‌دادند این مهاجرت به یک آلمانِ عاری از یهودیان منجر می‌شد. وقتی اتریش به آلمان ملحق شد، آیشمان اولین پاداش خود را برای تسریع و تسهیل مهاجرت یهودیان اتریشی به کشورهای دیگر دریافت کرد. ولی بعد سرزمین تحت کنترل نازی‌ها وسعت پیدا کرد. نخست دستگاه اداری نازی‌ها تسخیر و تصرف سرزمین‌های نیمه‌مهاجرنشین را فرصتی رؤیایی برای اجرای تمام و کمال دستور پیشوا[1] می‌دانست: به نظر می‌رسید حاکم کل[2] زباله‌دان مورد نیاز را برای انباشت یهودیانی که هنوز در سرزمین اصلی آلمان زندگی می‌کردند و هدف تصفیهٔ نژادی بودند به دست آورده است. محلی مجزا برای ایجاد «سرزمین یهودیان» در اطراف نیسکو[3] در نظر گرفته شد، جایی که، قبل از اشغال، جزو منطقهٔ صنعتی اصلی لهستان بود. اما با این کار آن بخش از دستگاه اداری آلمان که بار مسئولیت سرزمین قبلی لهستان را به دوش می‌کشید به مخالفت برخاست و اظهار داشت: این بخش همین الآن هم به اندازهٔ کافی با ادارهٔ یهودیان محلی مشکل دارد. به این ترتیب آیشمان یک سال تمام را صرف پروژهٔ ماداگاسکار کرد. بر طبق این پروژه، با شکست فرانسه مهاجرنشین دورافتادهٔ آن می‌توانست به سرزمینی یهودی تبدیل شود، کاری که انجام آن در اروپا با شکست روبه‌رو شده بود. اما پروژهٔ ماداگاسکار نیز به دلیل دوری بیش

1. Führer　2. Generalgouvernement　3. Nisko

از اندازه، تعداد کشتی‌های لازم، و حضور ناوگان انگلیسی در آب‌های بین‌المللی عملی نشد. در همان زمان وسعت سرزمین‌های به‌تصرف درآمده و به تبع آن تعداد یهودیان تحت قیمومیت آلمان افزایش یافت. اروپای تحت تسلط نازی‌ها (و نه صرفاً «رایش مجدداً اتحادیافته») بیش از پیش چشم‌اندازی قابل دسترس به نظر می‌رسید. به‌تدریج ولی پیگیرانه، رایش هزارساله هر روز مشخص‌تر از روز قبل شکل اروپای تحت فرمان آلمان را به خود گرفت. تحت این شرایط، آلمان عاری از یهودیانْ هدفی بود که باید تغییر می‌کرد. به طور تقریباً نامحسوس، قدم‌به‌قدم، این فرایند بسط یافت و به هدف اروپای عاری از یهودیان تبدیل شد. جاه‌طلبی‌هایی به این بزرگی با پروژهٔ ماداگاسکار، حتی اگر شدنی بود، تحقق نمی‌یافت (گرچه به نظر اِبِرهارت یِکِل[1] شواهدی وجود دارد که در ژوئیهٔ ۱۹۴۱، وقتی هیتلر انتظار داشت که اتحاد جماهیر شوروی در عرض چند ماه مغلوب شود، سرزمین وسیع روسیه در آن سوی خط آرخانگل ـ آستراخان[2] محل انباشت نهایی یهودیان اروپای تحت سلطهٔ آلمان در نظر گرفته می‌شد. با محقق نشدن شکست سریع روسیه، و ضعف راه‌حل‌های دیگر در پاسخگویی به مسئلهٔ حاد یهودیان، هیملر در یکم اکتبر ۱۹۴۱ دستور داد مهاجرت یهودیان به کشورهای دیگر متوقف شود. تکلیف «خلاص شدن از شر یهودیان» راه‌های اجرایی دیگری، که مؤثرتر از راه‌های قبلی بود، پیدا کرده بود و محو فیزیکی یهودیان به عنوان مناسب‌ترین و مؤثرترین راه رسیدن به هدف اصلی، که اخیراً گسترش هم پیدا کرده بود، انتخاب شده بود. باقی قضایا موضوع همکاری ادارات گوناگون در دستگاه دولتی بود؛ برنامه‌ریزی دقیق، طراحی تکنولوژی مناسب و تجهیزات فنی، تخصیص بودجه، محاسبه و تجهیز منابع لازم: آنچه می‌توان امور روزمرهٔ کسالت‌آور دیوانسالارانه نامید.

تکان‌دهنده‌ترین درسی که می‌توان از تحلیل «راه پرپیچ‌وخم به سوی آوشویتس» گرفت این است که ــ در تحلیل نهایی ــ انتخاب محو فیزیکی، به عنوان راه صحیح انجام وظیفه، محصول رویه‌های روزمرهٔ دیوانسالاری بود: محاسبهٔ تطبیق وسیله با هدف، موازنهٔ بودجه، و به کار گرفتن قوانین کلی. اگر

1. Eberhard Jäckel
2. Archangel-Astrakhan

بخواهیم موضوع را با صراحت بیشتری بیان کنیم، این انتخاب نتیجهٔ تلاشی مشتاقانه بود برای پیدا کردن راه‌حلی عقلانی برای «مسائل» پی در پی‌ای که در شرایط متغیر مطرح می‌شدند. البته تمایل دیوانسالاری به تغییر دادن هدف‌ها نیز در این کار مؤثر بود ـــ یکی از مصایبی که همان‌قدر در دیوانسالاری‌ها رایج است که روزمرگی. نفس حضور مجریان با وظایف ویژه‌شان به ابتکارات جدید و نیز به گسترش مداوم هدف‌های اصلی منجر می‌شد. در این کار، بار دیگر، تخصص توان خودپیش‌برندگی‌اش را نشان داد و تمایلش به بسط دادن و پرمایه کردن هدفی را که علتِ وجودیِ این تخصص بود به نمایش گذاشت.

> نفس وجود انبوهی از متخصصان یهودی در برنامه‌ای که نازی‌ها برای یهودیان داشتند سیر و شتاب دیوانسالارانهٔ خاصی در مشی نازی‌ها به وجود آورد. حتی وقتی که اخراج و کشتارجمعی یهودیان در جریان بود، فرمان‌هایی در سال ۱۹۴۲ اعلام می‌شد که یهودیان آلمانی را از داشتن حیوانات خانگی، کوتاه کردن موی سر نزد سلمانی‌های آریایی، یا دریافت نشان‌های ورزشی رایش محروم می‌کرد. نیازی به دستور از بالا نبود. نفس وجود خود مشاغل این اطمینان را به وجود می‌آورد که متخصصان یهودی جریان اقدام‌های تبعیض‌آمیز را تداوم خواهند بخشید.[۲۳]

یهودی‌کشی در هیچ مرحله‌ای از روند اجرای طولانی و پرپیچ و خمش با اصول عقلانیت تعارض نداشت. «راه‌حل نهایی» در هیچ مرحله‌ای با اقدام عقلانی برای تحقق مؤثر و مطلوب هدف مغایرت پیدا نکرد. برعکس، یهودی‌کشی از بطن یک دغدغهٔ عقلانی سر برآورد و به دست دیوانسالاریِ وفادار به شکل و هدفش محقق شد. ما با کشتارهای جمعی، کشتارهای سازمان‌یافته و کشتارهای گله‌ای، که واقعاً با نسل‌کشی فاصلهٔ زیادی ندارند، آشناییم؛ کشتارهایی که بدون دیوانسالاری مدرن، مهارت‌ها و تکنولوژی‌های تحت فرمان آن، و اصول علمی مدیریت درونی آن انجام گرفته‌اند. ولی یهودی‌کشی حقیقتاً بدون دخالت این‌گونه دیوانسالاری قابل تصور نبود. یهودی‌کشی فوران غیرعقلانی بقایای نابودنشدهٔ توحش پیش از مدرنیته نبود. یهودی‌کشی ساکن مشروع خانهٔ مدرنیته بود؛ ساکنی که در هیچ خانهٔ دیگری احساس آرامش نمی‌کرد.

این حرف بدان معنی نیست که حادثهٔ یهودی‌کشی تصمیم دیوانسالاری مدرن

یا فرهنگ عقلانیت ابزاری بود که دیوانسالاری عصارهٔ آن به شمار می‌رفت؛ یا حتی به این معنا نیست که دیوانسالاری مدرن حتماً باید به پدیده‌هایی مانند یهودی‌کشی منجر شود. بلکه منظور من این است که قواعد عقلانیت ابزاری به‌تنهایی قادر به جلوگیری از چنین پدیده‌هایی نیستند و در این قواعد چیزی نیست که روش‌های «مهندسی اجتماع» به سبک یهودی‌کشی یا اعمالی را که این روش‌ها در خدمت آن‌ها هستند تحت عنوان اَعمال و روش‌های غیرعقلانی فاقد مشروعیت اعلام کند. علاوه بر این، نظر من این است که فرهنگ دیوانسالاری همان فضایی بود که در آن اندیشهٔ یهودی‌کشی شکل گرفت و به‌تدریج، ولی مداوم، رشد یافت و به بار نشست؛ فرهنگی که ما را بر آن می‌داشت تا جامعه را ابژهٔ مدیریت بدانیم، مجموعه‌ای از «مسائل» مختلف که باید حلشان کنیم، «طبیعتی» که باید «تحت کنترل» ما درآید، «زیر سلطهٔ ما قرار گیرد» یا به دست ما «تکمیل» یا «بازسازی شود»، هدفی مشروع برای «مهندسی اجتماع»، و به طور کلی باغی که باید طراحی شود و به‌زور به شکل طراحی‌شده حفظ شود (در نحوهٔ تلقی باغبانان، رستنی‌ها به «گیاهان پرورش‌یافته‌ای» که باید از آن‌ها مواظبت شود و علف‌های هرزی که باید ریشه‌کن شوند تقسیم می‌شوند). و باز نظر من این است که روح عقلانیت ابزاری و شکل مدرن و دیوانسالارانهٔ نهادینه کردن این روح بود که راه‌حلی از نوع یهودی‌کشی را ممکن ساخت و بالاتر از آن این راه‌حل را به صورت بارزی «معقول» جلوه داد و احتمال انتخاب آن را افزایش داد. این افزایش احتمال، بیش از یک اتفاق، به توانایی دیوانسالاری مدرن در هماهنگ‌سازی اَعمال تعداد زیادی از افراد اخلاقی در تعقیب هر هدفی، از جمله هدف‌های غیراخلاقی، ربط دارد.

بی‌اعتنایی به اخلاق به مثابهٔ محصولی اجتماعی

دکتر زرواتیوس،[1] وکیل آیشمان در اورشلیم، دفاع خود از آیشمان را چنین خلاصه کرد: آیشمان اعمالی انجام داد که آدمی اگر بِبَرَد به خاطر آن‌ها تشویق می‌شود و اگر ببازد به خاطر آن‌ها بالای دار می‌رود. پیام مشخص این سخنرانی ــ که محققاً یکی از تلخ‌ترین سخنرانی‌های قرن و حاوی عقایدی تکان‌دهنده است ــ پیش پا افتاده است و آن این است که قدرت حقانیت می‌بخشد. ولی در

---

1. Robert Servatius

این گفتار پیام دیگری نیز هست، پیامی نه‌چندان روشن، گرچه به همان اندازه طعنه‌آمیز و بیشتر از آن هراس‌انگیز؛ این پیام دوم این است که آیشمان اساساً کاری متفاوت با آنچه برندگان جنگ انجام می‌دهند انجام نداد. اعمال در ذات خود ارزش اخلاقی ندارند. و در ذات خود غیراخلاقی هم نیستند. ارزیابی اخلاقی هر عمل فراتر از خود عمل است، و با معیارهایی غیر از معیارهایی که خود عمل را هدایت می‌کنند یا شکل می‌دهند داوری نمی‌شود.

آنچه در پیام دکتر زرواتیوس هراس‌انگیز است این است که ــ وقتی پیام او را از شرایطی که در آن بیان شده جدا کنیم و با تعابیر عام غیرشخصی مورد توجه قرار دهیم ــ تفاوت زیادی با آنچه جامعه‌شناسی تا حال حاضر گفته است ندارد؛ یا با آنچه عقل سلیم جامعهٔ مدرن و عقلانی ما، که به‌ندرت مورد سؤال قرار گرفته و حتی کمتر از آن مورد حمله قرار گرفته است، می‌گوید تفاوتی ندارد. دقیقاً به همین دلیل است که اظهارات دکتر زرواتیوس تکان‌دهنده است. این اظهارات حقیقتی را برملا می‌سازند که معمولاً ترجیح می‌دهیم ناگفته باقی بماند: و آن این‌که تا موقعی که حقیقت مورد قبول عامهٔ مردم امری مسلّم دانسته شود، از نظر جامعه‌شناختی هیچ راهی وجود ندارد که مورد آیشمان را از شمول آن استثنا کنیم.

اکنون همه می‌دانند که تلاش‌های اولیه برای این‌که یهودی‌کشی را خشم جنایتکارانِ مادرزاد، سادیست‌ها، دیوانگان، افراد فاقد وجدان اجتماعی یا افراد فاقد اخلاق بدانند در داده‌های موجود هیچ‌گونه مدرکی در تأیید این نظر نیافته‌اند. نفی این‌گونه تبیین‌ها در تحقیقات تاریخی امروزه به نحو تمام و کمال انجام شده است. گرایش مسلط تفکر تاریخی در این زمینه به بهترین وجه در نوشتهٔ کرن[1] و راپوپورت[2] خلاصه شده است:

> با معیارهای کلینیکی رایج حداکثر ده درصد اس‌اس‌ها را می‌توان «نابهنجار»[3] تلقی کرد. این نظر با روند عمومی شهادت بازماندگان سازگاری دارد که نشان می‌دهد در بسیاری از اردوگاه‌ها معمولاً یک، یا حداکثر چند، فرد وابسته به اس‌اس وجود داشت که به بروز دادن ناگهانی بی‌رحمی سادیستی معروف بودند. بقیه همواره آدم‌های معقول و مطبوعی نبودند، اما زندانیان دست‌کم رفتارشان را درک می‌کردند...

---

1. George M. Kren   2. Leon Rappoport   3. abnormal

> داوری ما این است که اکثر قریب به اتفاق مردان اس‌اس، چه رهبران و چه افراد زیردست آنان، در همهٔ آزمون‌های روانکاوی که معمولاً در استخدام نظامیان آمریکایی یا پلیس‌های شهر کانزاس استفاده می‌شوند قبول می‌شدند.(۲۴)

این‌که اکثر مجریان کشتارجمعی آدم‌های بهنجاری بودند و به‌راحتی در هر آزمون شناخته‌شدهٔ روانکاوی قبول می‌شدند از لحاظ اخلاقی آزاردهنده است. این پدیده همین‌طور از لحاظ نظری گمراه‌کننده است؛ مخصوصاً وقتی که آن را همراه می‌بینیم با «بهنجاری» آن ساختارهای سازمانی که اعمال این‌گونه افراد بهنجار را برای یک اقدام کشتارجمعی هماهنگ می‌کردند. ما می‌دانیم که نهادهایی که مسئول یهودی‌کشی بودند، حتی اگر جنایتکار تشخیص داده شده بودند، به هیچ معنای مشروع جامعه‌شناختی بیمارگونه و نابهنجار نبودند. به این دلیل انتخاب زیادی نداریم جز این‌که، با نگاهی که به همت دانش جدیدمان دقیق‌تر شده، بار دیگر به الگوهای بهنجار عمل عقلانی مدرن، که به‌ظاهر کاملاً شناخته‌شده‌اند، بنگریم. دقیقاً در همین الگوهاست که می‌توانیم امکانی را کشف کنیم که خود را به صورت نمایانی در زمان یهودی‌کشی نشان داد.

به تعبیر مشهور هانا آرنت، دشوارترین مسئله‌ای که بانیان «راه‌حل نهایی» با آن روبه‌رو شدند (و به‌اصطلاح با موفقیت شگفت‌انگیزی آن را حل کردند) این بود که «چگونه به آن دلسوزی حیوانی که هنگام رودررویی با رنج جسمی دامنگیر هر انسان بهنجاری می‌شود ... غلبه کنند».(۲۵) ما می‌دانیم که افراد به کار گرفته‌شده در سازمان‌هایی که مستقیماً درگیر امر کشتارجمعی بودند نه در حد غیرعادی سادیست بودند و نه در حد غیرعادی متعصب. ما می‌توانیم تصور کنیم که آنان از حیث روگردانی غریزی از مواجهه با رنج جسمانی، یا حتی خودداری همگانی از گرفتن زندگی دیگران، همچون سایر انسان‌ها بودند. ما حتی می‌دانیم وقتی، مثلاً، اعضای گروه عملیاتی[1] و سایر واحدهایی را که تا به این اندازه به صحنهٔ کشتار واقعی نزدیک بودند ثبت‌نام می‌کردند دقت ویژه‌ای به کار می‌بردند تا همهٔ افرادی را که بسیار تیزهوش، از لحاظ عاطفی حساس، و از لحاظ ایدئولوژیک بیش از حد متعصب بودند وجین کنند ــ راه ندهند یا کنار بگذارند. ما می‌دانیم که آن‌ها ابتکارات فردی را منع می‌کردند و تلاش زیادی می‌کردند تا کل کار را در یک

1. Einsatzgruppen

چارچوب منظم و دقیق و کاملاً غیرشخصی نگه دارند. دنبال کردن منافع شخصی و انگیزه‌های شخصی در مجموع سرزنش و تنبیه به دنبال داشت. قتل‌هایی که به دلیل هوس یا لذت شخصی انجام می‌گرفت، برخلاف قتل‌هایی که برحسب دستور و به صورت سازمان‌یافته انجام می‌گرفت، امکان داشت مانند قتل‌ها و کشتارهای معمولی (حداقل در اصول) به دادگاه و محکومیت بینجامند. بیش از یک بار هیملر نگرانی عمیق، و به احتمال زیاد صادقانه‌ای، دربارهٔ حفظ سلامت روانی و بالا نگه داشتن استانداردهای اخلاقی بسیاری از زیردستانش که روزانه مشغول فعالیت غیرانسانی بودند ابراز داشت؛ او همین‌طور با افتخار می‌گفت که، به اعتقاد او، هم سلامتی روانی و هم اخلاق زیردستانش از آزمون سربلند بیرون آمده است. بار دیگر از آرنت نقل‌قول کنم: «اس‌اس با 'عینی‌نگری' (sachlichkeit)[1] خود را از تیپ‌های 'عاطفی‌ای' مانند اشترایشر،[2] که یک 'احمق به تمام معنا' بود، و همین‌طور از بعضی کله‌گنده‌های حزب توتونیک ژرمانیک،[3] که به گونه‌ای رفتار می‌کردند که گویی پوست حیوان پوشیده‌اند و شاخ دارند، جدا می‌کرد.»[۲۶] رهبران اس‌اس به امور معمول سازمانی پشتگرم بودند (و خواهیم دید که این کار را به‌درستی انجام می‌دادند)، نه به میل و اشتیاق فردی؛ به انضباط پشتگرم بودند، نه به فداکاری‌های ایدئولوژیک. وفاداری به وظیفهٔ ننگین قرار بود جزئی از وفاداری به سازمان باشد ــ و واقعاً هم چنین بود.

«غلبه بر دلسوزی حیوانی» را نمی‌شد از راه رها کردن سایر غرایز اساسی حیوانی به دست آورد. غرایز گروه دوم به احتمال زیاد در مقابل قدرت عمل سازمانی ناکارآمد از آب درمی‌آمدند؛ جمع زیادی از افراد انتقامجو کارایی یک دیوانسالاری کوچک، ولی با انضباط و هماهنگ، را نداشتند. و روشن نبود که آیا می‌شد غریزهٔ کشتار را با اطمینان در هزاران کارمند و متخصص معمولی، که فقط به دلیل مقیاس بزرگ کار در مراحل مختلف اجرای آن درگیر شده بودند، فعال کرد یا نه. به بیان هیلبرگ:

> مجریان آلمانی یهودی‌کشی نوع خاصی از آلمانی‌ها نبودند ... ما می‌دانیم که

---

۱. این اصطلاح آلمانی را به چند شکل می‌توان معنا کرد. گذشته از عینی‌نگری، با عنایت به کلمهٔ Sache که به معنای شیء است، می‌توان آن را شیء‌وارگی هم ترجمه کرد که دلالت بر فقدان احساسات و عواطف انسانی دارد.ــم.

2. Julius Streicher

3. Teutonic-Germanic

> نفس برنامه‌ریزی اداری، ساختار قضایی و سیستم بودجه انتخاب و آموزش ویژهٔ پرسنل را غیرممکن می‌ساخت. هر عضو رستهٔ پلیس ممکن بود مأمور نگهبانی در یک گتو یا یک قطار شود. هر حقوقدان ادارهٔ مرکزی امنیت رایش می‌توانست برای رهبری واحدهای متحرک کشتار مناسب باشد؛ و هر متخصص مالی سازمان مرکزی اقتصادی ـ اداری یک گزینهٔ طبیعی برای خدمت در اردوگاه مرگ به حساب می‌آمد. به بیان دیگر، همهٔ عملیات ضروری را همان پرسنلی که در دسترس بودند انجام می‌دادند.(۲۷)

و سؤال این است: چگونه این آلمانی‌های معمولی به مجریان یک جنایت بزرگ تبدیل شدند؟ به عقیدهٔ هربرت سی. کِلمَن،[1](۲۸) موانعِ اخلاقیِ بازدارندهٔ شرارت‌های خشن وقتی از بین می‌روند که سه شرط، مستقلاً یا با هم، وجود داشته باشند. شرط اول این‌که خشونت (به موجب دستورهای اداری که از ستادهای قانونی صادر شوند) مجاز باشد. شرط دوم این‌که اعمال (به موجب وظایف مبتنی بر قانون و مشخص کردن دقیق نقش‌ها) به صورت روزمره درآمده باشند. و شرط سوم این‌که قربانیان خشونت (به موجب تعریف‌ها و القائات ایدئولوژیک) از صفات انسانی تهی شده باشند. دربارهٔ شرط سوم جداگانه صحبت خواهیم کرد. ولی دو شرط اول بسیار آشنا به نظر می‌رسند. این شرط‌ها بارها خود را در آن اصول کنش عقلانی نشان داده‌اند که در شاخص‌ترین نهادهای جامعهٔ مدرن به طور وسیع به اجرا گذاشته شده‌اند.

اولین اصل که به طور واضح به موضوع مطالعهٔ ما مربوط است اصل انضباط سازمانی است؛ دقیق‌تر بگوییم، درخواست تبعیت از فرمان مافوق به قیمت صرف‌نظر کردن از هر انگیزهٔ دیگر برای دست زدن به عمل، تا سرسپردگی به بهبود سازمان، همان‌طور که در فرمان مافوق تعریف شده است، بر همهٔ سرسپردگی‌ها و تعهدات دیگر تقدم پیدا کند. در میان این سرسپردگی‌ها و تأثیرات «بیرونی»، که با روح سرسپردگی به بهبود سازمان در تناقض‌اند و به همین دلیل باید سرکوب شوند، نظرات و ترجیح‌های فردی از همه مهم‌ترند. نگاه آرمانی به انضباط به یکی شدن کامل فرد با سازمان اشاره دارد که، به نوبهٔ خود، معنایی جز این ندارد که فرد باید آماده باشد هویت مستقل خود را به دست فراموشی بسپارد و منافع خود

---

1. Herbert C. Kelman

را (منافعی را که، بنا به تعریف، با وظایف سازمانی تطابق ندارند) فدا کند. در ایدئولوژی سازمانی، آماده بودن برای چنین فداکاریِ افراطی‌ای فضیلتِ اخلاقی دانسته می‌شود؛ فضیلتی که باید همهٔ الزام‌های اخلاقی دیگر را تحت‌الشعاع قرار دهد. در این صورت، به تعبیر مشهور وبر، فدا کردن خود و سرسپردگی به این فضیلت اخلاقی شرف کارمند دولت معرفی می‌شود؛ «شرف کارمند دولت توانایی او در اجرای فرامین مقامات مافوق از سر وظیفه‌شناسی است، چنان‌که گویی آن فرامین دقیقاً با اعتقادات خود او سازگاری دارند. حتی اگر این فرمان‌ها به نظر او نادرست باشد و اگر، علی‌رغم اعتراض کارمند دولت، مقامات بر اجرای فرمان اصرار داشته باشند.» این نوع رفتار برای کارمند دولت به معنی «انضباط اخلاقی و انکار خویشتن در بالاترین حد خود است».[۲۹] مسئولیت اخلاقی، از طریق شرف، جایش را به انضباط می‌دهد. مشروعیت‌زدایی از همهٔ مقررات جز مقررات درون‌سازمانی، به عنوان منبع و ضمانت درستی کار، و در نتیجه نفی اقتدار وجدان فردی، اکنون به بالاترین فضیلت اخلاقی تبدیل می‌شود. عذاب وجدانی که گاه تبعیت از چنین فضیلت‌هایی می‌تواند به دنبال داشته باشد با این اصرار فرادستان تخفیف پیدا می‌کند که آنان، و فقط آنان، مسئول اعمال زیردستان خود هستند (البته تا موقعی که از فرامین آنان اطاعت می‌کنند). وبر توصیف خود را از شرف کارمند دولت با تأکید شدید بر «مسئولیت فردی انحصاری» رهبر تکمیل می‌کند، «مسئولیتی که کارمند نمی‌تواند و نباید رد یا به دیگری واگذار کند». وقتی اولندورف[۱] در دادگاه نورمبرگ تحت فشار قرار گرفت تا توضیح دهد که چرا از فرماندهی گروه عملیاتی که به عنوان یک فرد کارهایش را قبول نداشت استعفا نداده، او دقیقاً به این مفهوم مسئولیت اشاره کرد: اگر او اعمال واحدش را افشا می‌کرد تا از وظایفی که قبول نداشت سر باز زند، اجازه داده بود افرادش «به‌غلط متهم شوند». مسلماً، اولندورف انتظار داشت همان‌طور که او پدرانه در قبال «افرادش» احساس مسئولیت می‌کند فرادستانش هم در قبال خود او احساس مسئولیت کنند؛ این کار او را از نگرانی دربارهٔ ارزیابی اخلاقی عمل خود معاف می‌کرد، نگرانی‌ای که به‌راحتی می‌توانست آن را به گردن کسانی که به او دستور می‌دادند بیندازد. «من فکر نمی‌کنم در مقامی باشم که قضاوت کنم

1. Otto Ohlendorf

اقدامات او ... اخلاقی بودند یا غیراخلاقی ... من وجدان اخلاقی خود را با این واقعیت راضی می‌کنم که من یک سرباز بودم، مهره‌ای کوچک در رده‌ای نسبتاً پایین از یک ماشین بزرگ.»(۳۰)

اگر تماس دست میداس[۱] هر چیزی را به طلا تبدیل می‌کرد، ادارهٔ اس‌اس هر چیزی را که به مدارش وارد می‌شد، از جمله قربانیانش را، به بخش تفکیک‌ناپذیری از زنجیرهٔ فرمان تبدیل می‌کرد، بخشی که تابع مقررات انضباطی شدید و فارغ از داوری‌های اخلاقی بود. کشتارجمعی یهودیان فرایند پیچیده‌ای بود؛ چنان‌که هیلبرگ خاطرنشان کرده است این کشتار شامل کارهایی بود که آلمانی‌ها انجام می‌دادند، و کارهایی که قربانیان یهودی آنان ــ به دستور آلمانی‌ها و غالباً با نوعی فداکاری که به از خود گذشتگی نزدیک بود ــ انجام می‌دادند. این نوع کشتار از برتری فنی یک کشتارجمعی، که به صورت هدفمند طراحی شده و به صورت عقلانی سازمان یافته است، بر طغیان ناگهانی کشتارهای جنون‌آمیز حکایت می‌کند. همکاری قربانیان برنامه با مجریان آن غیرقابل تصور به نظر می‌رسد؛ ولی همکاری قربانیان با دیوانسالاران اس‌اس بخشی از این برنامه بود: بخشی که در موفقیت این برنامه نقش تعیین‌کننده داشت. «یکی از عناصر بزرگ کل فرایند کار به مشارکت یهودی‌ها بستگی داشت ــ به اعمال جداگانهٔ افراد و به فعالیت‌های سازمان‌یافته‌ای که به صورت شورایی انجام می‌گرفت ... سرپرستان آلمانی به خاطر کسب اطلاعات، پول، نیروی کار، یا استخدام نیروی پلیس به شوراهای یهودی مراجعه می‌کردند، و شوراها هر روز این موارد را در اختیار آن‌ها قرار می‌دادند.» این تأثیر حیرت‌انگیز تعمیم موفقیت‌آمیز قواعد رفتاری دیوانسالارانه، که با مشروعیت‌زدایی از وفاداری‌های دیگر و همهٔ انگیزه‌های اخلاقی تکمیل می‌شد تا خود قربانیان را نیز در بر گیرد و مهارت‌ها و کار آنان را در جهت نابودی خودشان به کار بندد (همان‌طور که در فعالیت‌های روزمرهٔ هر دیوانسالاری دیگر نیز، چه خوب و چه بد، رایج است)، از دو راه انجام می‌گرفت. راه اول این‌که آرایش بیرونی زندگی در گتوها به گونه‌ای طراحی شده بود که همهٔ اعمال رهبران و ساکنان آن به طور عینی «مناسب» هدف‌های آلمانی‌ها باشد. «هر چیزی که طراحی شده بود تا زندگی در گتو را دوام بخشد در عین حال به هدف آلمانی‌ها

---

۱. Midas: پادشاهی که طبق اساطیر یونانی به هر چیزی که دست می‌زد به طلا تبدیل می‌شد. ــ م.

کمک می‌کرد ... کارایی یهودیان در اختصاص دادن جا یا توزیع جیره بین ساکنین گتوها مکمل کارایی آلمانی‌ها بود. دقت یهودیان در جمع‌آوری مالیات یا حتی در به بیگاری گرفتن به معنی تقویت جدیت آلمانی‌ها بود. حتی فسادناپذیری یهودیان می‌توانست ابزار مدیریت آلمانی‌ها باشد.» راه دوم این‌که دقت خاصی به کار می‌رفت تا قربانیان در هر مرحلهٔ کار در شرایطی قرار گیرند که راه انتخاب داشته باشند؛ انتخابی که معیارها و عمل عقلانی خاصی بر آن حاکم بود، و به سبب آن تصمیم عقلانی دقیقاً با «طرح مدیریتی» هماهنگی داشت. «آلمانی‌ها در اخراج مرحله به مرحلهٔ یهودیان به صورت قابل‌توجهی موفق بودند، زیرا کسانی که باقی می‌ماندند می‌توانستند استدلال کنند که لازم است تعداد کمتری فدا شوند تا تعداد بیشتری باقی بمانند.»[۳۱] واقعیت این است که حتی کسانی که اخراج شده بودند این امکان برایشان باقی بود که عقلانیت خود را در راه هدف خود به کار گیرند. اتاق‌های گاز، که نام فریب‌دهندهٔ «حمام» به خود گرفته بودند، بعد از روزهای زندگی در واگن‌های کثیف و شلوغ حمل حیوانات، نمای استقبال‌کننده‌ای داشتند. کسانی که از حقیقت خبر داشتند و گرفتار هیچ توهمی نبودند باز هم این امکان را داشتند که بین مرگ «سریع و بی‌درد» و مرگ پر از رنج که برای نافرمانان در نظر گرفته شده بود یکی را انتخاب کنند. از این رو نه‌فقط چارچوب‌های بیرونی گتوها، که قربانیان بر آن هیچ کنترلی نداشتند، طوری دستکاری شده بود که آن‌ها را در مجموع به امتداد ماشین آدمکشی تبدیل می‌کرد، بلکه قوای عقلانی «مأمورانی» که این امتداد را سازماندهی کرده بودند طوری به کار گرفته می‌شد که مبتنی بر وفاداری و همکاری با هدف‌های تعریف‌شدهٔ دیوانسالاری باشد.

نامرئی شدن اخلاق به مثابهٔ محصولی اجتماعی

تاکنون کوشیده‌ایم مکانیسم اجتماعی «غلبه بر دلسوزی حیوانی» را بازسازی کنیم؛ تولید رفتاری اجتماعی که مغایر با منع‌های اخلاقی درونی است، و قادر است افرادی را که در معنای «عادی کلمه» «از نظر اخلاقی تبهکار» نیستند به قاتلان یا همکاران آگاه فرایند قتل تبدیل کند. اما تجربهٔ یهودی‌کشی مکانیسم اجتماعی دیگری را هم برجسته می‌کند؛ مکانیسمی با توانایی بسیار شوم‌تری که تعداد بیشتری از مردم را به مجریان کشتارجمعی تبدیل می‌کرد؛ مردمی که در فرایند این کشتارِ آگاهانه نه با انتخاب‌های اخلاقی دشوار رو‌به‌رو

می‌شدند و نه نیاز پیدا می‌کردند مقاومت درونی وجدان خود را خاموش سازند. در فرایند این کشتار آگاهانه هرگز نیازی به موضع‌گیری در مورد موضوعات اخلاقی پیش نمی‌آمد، چرا که جنبه‌های اخلاقی اعمال بلافاصله آشکار نمی‌شد یا عمداً از کشف آن‌ها یا بحث دربارهٔ آن‌ها جلوگیری به عمل می‌آمد. به عبارت دیگر، خصلت اخلاقی عمل یا نامرئی می‌ماند یا به‌عمد پنهان نگه داشته می‌شد.

بار دیگر از هیلبرگ نقل‌قول کنم: «باید در نظر داشته باشیم که بسیاری از دست‌اندرکاران [کشتارجمعی][۱] به بچه‌های یهودیان شلیک نمی‌کردند یا مواد سمی را به اتاق‌های گاز نمی‌فرستادند ... بسیاری از دیوانسالاران یادداشت تنظیم می‌کردند، دیاگرام می‌کشیدند، با تلفن صحبت می‌کردند، و در کنفرانس‌ها شرکت می‌کردند. آنان می‌توانستند از پشت میزشان قومی را نابود کنند.»[۳۲] در صورتی که آنان از محصول نهایی اعمال به‌ظاهر معصومانهٔ خود آگاه می‌شدند، این آگاهی، در بهترین حالت، در گوشه‌های دورافتادهٔ ذهنشان باقی می‌ماند. مشخص کردن ارتباطات علّی بین اعمال آنان و کشتارجمعی کار دشواری بود. لکهٔ اعمال غیراخلاقی بر دامن تمایلات انسانی طبیعی آنان نمی‌نشست تا از نگرانی‌های بیش از حد رنج ببرند و به این ترتیب از آزمودن کل زنجیرهٔ علّی تا آخرین حلقهٔ آن خودداری می‌کردند. برای کمک به فهم این‌که چگونه این کوری اخلاقی امکان‌پذیر بود، می‌توانیم به کارگران کارخانهٔ اسلحه‌سازی فکر کنیم که از «ادامهٔ کار» کارخانه‌شان به دلیل سفارش‌های بزرگ جدید به وجد می‌آیند، در حالی که ضمناً صادقانه بر این‌که اتیوپیایی‌ها و اریتره‌ای‌ها یکدیگر را کشتار می‌کنند اشک می‌ریزند؛ یا فکر کنیم چگونه ممکن است مردم از «افت قیمت کالاها» در همهٔ جهان استقبال کنند و به همان اندازه در «مرگ بچه‌های آفریقایی از کمبود غذا» صمیمانه اشک بریزند.

چند سال پیش جان لَکس[۲] کنشگری از طریق واسطه[۳] را یکی از برجسته‌ترین و اصلی‌ترین ویژگی‌های جامعهٔ مدرن ذکر کرد (این‌که عمل من را کس دیگری برای من انجام می‌دهد، شخصی واسطه، که «بین من و کنش من قرار می‌گیرد و

---

۱. قلاب افزودهٔ متن اصلی است.ـــم.

2. John Lachs

3. mediation of action

مانع از آن می‌شود که من عملم را به صورت مستقیم تجربه کنم»). بین قصدها و اجرای آن‌ها فاصلهٔ زیادی وجود دارد، و این فاصله را اعمال کوچک متعدد و عمل‌کنندگانی که ارتباطی با هم ندارند پر می‌کنند. «واسطه‌ها» نتیجهٔ کار را از دید کنشگر مخفی می‌کنند.

> در نتیجه اعمال زیادی انجام می‌گیرد که هیچ‌کس آگاهانه آن‌ها را به خود نسبت نمی‌دهد. در نظر کسی که این اعمال به نیابت از او انجام شده، آن‌ها فقط در کلام و در تخیل وجود دارند؛ او این اعمال را اعمال خود نمی‌داند، چرا که هرگز شاهد آن‌ها نبوده است. از سوی دیگر، کسی که واقعاً این اعمال را انجام داده همیشه آن‌ها را اعمال کسان دیگر می‌داند و خود را فقط وسیلهٔ بی‌تقصیر یک ارادهٔ بیگانه ...
>
> حتی بهترین انسان‌ها، بدون آشنایی دست اول با اعمال خود، در نوعی خلأ اخلاقی حرکت می‌کنند: تشخیص انتزاعی شر نه راهنمایی قابل اعتماد است و نه انگیزهٔ کافی ... ما از سَبُعیت عظیم و عمدتاً غیرعمدی انسان‌های خوش‌نیت تعجب نخواهیم کرد ...
>
> موضوع جالب توجه این است که وقتی اعمال غلط و بی‌عدالتی‌های فاحش را می‌بینیم از تشخیص آن‌ها ناتوان نیستیم. آنچه ما را به شگفتی وامی‌دارد این است که هر کدام از ما جز کارهای بی‌ضرر کار دیگری انجام نداده‌ایم، پس چگونه این اعمال غلط و بی‌عدالتی‌های فاحش پدید آمده‌اند ... برایمان دشوار است بپذیریم که غالباً کسی یا گروهی وجود ندارد که آن‌ها را برنامه‌ریزی کرده باشد یا باعث پیدایش آن‌ها شده باشد. و دشوارتر آن است که بپذیریم چگونه اعمال خود ما، از طریق آثار دورشان، در ایجاد درد و رنج سهم داشته‌اند.[۳۳]

افزایش فاصلهٔ جسمی و / یا روانی بین عمل و پیامدهای آن عواقبی بیش از تعلیق منع‌های اخلاقی دارد؛ این افزایش فاصله دلالت اخلاقی عمل را از بین می‌برد و به این ترتیب از هر نوع تضاد بین معیار شخصی شایستگی اخلاقی و غیراخلاقی بودن پیامدهای اجتماعی عمل جلوگیری می‌کند. در بسیاری از اعمال اجتماعی مهم که با یک زنجیرهٔ طولانی از وابستگی‌های علّی و کارکردی پیچیده به هم وصل می‌شوند، خیر و شر اخلاقی از دید ناپدید می‌شود، و فرصت‌های لازم برای کنکاش بیشتر و انتخابِ اخلاقیِ آگاهانه به پایین‌ترین حد خود می‌رسد.

نامرئی کردن خود قربانیان هم از لحاظ روانی همین تأثیر را (در مقایسی

به‌مراتب بزرگ‌تر) دارد. این عامل به‌یقین یکی از قاطع‌ترین عواملی است که باعث بالا رفتن هزینه‌های انسانی در جنگ‌های مدرن شده است. همان‌طور که فیلیپ کاپوتو[1] خاطرنشان کرده است، اخلاق جنگی «به نظر می‌رسد عبارت است از موضوع فاصله و تکنولوژی. اگر مردم را از فاصله‌های دور با سلاح‌های پیچیده بکشید، ابداً کار خطایی انجام نداده‌اید».[۳۴] با کشتن «از فاصلهٔ دور» حلقهٔ اتصال کشتار و اعمالِ کاملاً معصومانه ــ مانند کشیدن ماشه، یا برقرار کردن جریان برق، یا فشار دادن دگمه‌ای در صفحه‌کلید کامپیوتر ــ ممکن است در حد یک اندیشهٔ نظری محض باقی بماند (گرایشی که تفاوت مقیاس نتیجه و علتِ بلافصل آن کمک فاحشی به آن می‌کند ــ نوعی قیاس‌ناپذیری که به‌راحتی فهم مبتنی بر تجربهٔ روزمره را به مبارزه می‌طلبد). از این رو، می‌توانیم خلبانی باشیم که بمب روی هیروشیما یا درسدن می‌اندازد، یا وظایفی را که در پایگاه موشک‌های هدایت‌شونده به ما محول شده به نحو تمام و کمال انجام دهیم، یا ویرانگرترین نوع کلاهک هسته‌ای را طراحی کنیم و همهٔ این‌ها را انجام دهیم بدون این‌که از شایستگی اخلاقی‌مان کاسته شود، یا به سقوط اخلاقی نزدیک شویم (می‌توان گفت، در آزمایش‌های معروف میلگرم هم نامرئی بودن قربانی یکی از عوامل مهم است). با در نظر داشتن این نامرئی بودن قربانی، شاید آسان‌تر بتوانیم پیشرفت‌های متوالی در تکنولوژی یهودی‌کشی را بفهمیم. در زمانی که گروه‌های عملیاتی نازی‌ها در مصدر کار بودند قربانیان گردآوری‌شده را جلو مسلسل می‌گذاشتند و از نزدیک به آنان شلیک می‌کردند. گرچه کوشش‌هایی می‌شد تا سلاح‌ها را در دورترین فاصلهٔ ممکن از گودال‌هایی که کشته‌شدگان را درون آن‌ها می‌انداختند نگه دارند، برای کسانی که شلیک می‌کردند بی‌نهایت دشوار بود که ارتباط بین شلیک کردن و کشتن را نادیده بگیرند. به همین دلیل اداره‌کنندگان کشتار این روش را ابتدایی و ناکارآمد، و در عین حال خطرناک برای مجریان تشخیص دادند و به دنبال تکنیک‌های کشتار دیگر گشتند، تکنیک‌هایی که قربانیان را از دید قاتلان دور نگه دارند. جستجوی راه‌های جدید موفقیت‌آمیز بود. این جستجو در مرحلهٔ اول به اختراع اتاق‌های گاز متحرک و در مرحلهٔ بعد به ساختن اتاق‌های گاز ثابت منجر شد. ساختن اتاق‌های گاز ثابت ــ کامل‌ترین چیزی که نازی‌ها فرصت کردند اختراع کنند ــ نقش قاتل را

1. Philip Caputo

به یک «مأمور بهداشت» تقلیل می‌داد و وظیفهٔ این مأمور در این خلاصه می‌شد که یک کیسه «مواد آفت‌کُش» را از روزنه‌ای در بام ساختمان به داخل بریزد، بی‌آن‌که درون ساختمان را ببیند.

موفقیت فنی ـ اداری یهودی‌کشی تا حدودی مدیون استفادهٔ ماهرانه از «قرص‌های آرامبخش اخلاق» بود که دیوانسالاری مدرن و تکنولوژی مدرن فراهم آورده بودند. از مهم‌ترینِ این قرص‌ها نامرئی بودن طبیعی ارتباطات علّی در یک سیستم پیچیدهٔ ارتباطی و «فاصله‌گیری» از نتایج زشت و از لحاظ اخلاقی زنندهٔ عمل بود، تا جایی که این نتایج از دید کنشگر پنهان داشته می‌شدند. علاوه بر این، نازی‌ها از حیث روش دیگری هم به دیگران برتری داشتند که خود اختراع نکرده بودند ولی آن را در حد بی‌سابقه‌ای تکمیل کرده بودند. این روش افزایش نامرئی کردن نَفْسِ انسان بودن قربانیان بود. مفهوم جهان تعهد[1] هلن فاین («حلقهٔ اتحاد مردم از طریق تعهدات متقابل برای حمایت از همدیگر که از رابطه‌شان با خدا یا یک منبع مقدس اقتدار نشئت می‌گیرد») [۳۵] تا حد زیادی عوامل اجتماعی روانی معینی را برملا می‌سازد که پشت مؤثر بودن وحشتناک این روش کار قرار دارند. «دنیای تعهد» محدودیت‌های بیرونی یک سرزمین اجتماعی را مشخص می‌کند که فقط در چارچوب آن می‌توان سؤال‌های اخلاقی را مطرح کرد. در سمت دیگر این مرز، معیارهای اخلاقی اعتبار ندارند و ارزیابی‌های اخلاقی بی‌معنا هستند. برای نامرئی ساختن انسانیت قربانیان کافی است آن‌ها را از دنیای تعهد بیرون بیندازیم.

مطابق تصویر نازی‌ها از جهان، که بر حقوق برتر و بی‌چون و چرای آلمانی‌ها استوار بود، برای بیرون کردن یهودیان از جهان تعهد صرفاً باید آن‌ها را از عضویت در ملت آلمان و جوامع تحت امر دولت آلمان محروم می‌کردند. چنان‌که در تعبیر تلخ دیگری از هیلبرگ آمده: «وقتی در اولین روزهای سال ۱۹۳۳ اولین کارمند دولت اولین تعریف از 'غیرآریایی بودن' را در مصوبات دولت نوشت، سرنوشت یهودیان اروپایی را رقم زد.»[۳۶] اما برای جلب همکاری اروپاییان غیرآلمانی (یا صرفاً برای غیرفعال کردن و منفعل کردن آنان) کارهای

1. universe of obligation

دیگری لازم بود. محروم کردن یهودیان از آلمانی بودنشان، که برای اس‌اس کافی بود، ظاهراً برای بعضی ملت‌ها کافی نبود؛ ملت‌هایی که حتی اگر به عقاید فرمانروایان جدید اروپا علاقه‌مند بودند، دلایلی داشتند که از ادعای آلمانی‌ها مبنی بر داشتن انحصار فضیلت انسانی بترسند یا آزرده‌خاطر باشند. وقتی هدف آلمانِ عاری از یهودیان به هدف اروپای عاری از یهودیان ارتقا یافت، جدا کردن یهودیان از ملت آلمان بایست جای خود را به انسانیت‌زدایی کامل از یهودیان می‌داد. ربط دادن «یهودیان و شپش‌ها» که بسیار مورد علاقهٔ فرانک بود از همین جا نشئت می‌گیرد، تغییری در نوع بیان[1] که «مسئلهٔ یهودیان» را از بستر دفاع از خود به عنوان یک نژاد جدا می‌کند و آن را در حوزهٔ زبانی «پاکسازی خود» و «بهداشت سیاسی» جا می‌اندازد؛ چیزی از قبیل پوسترهای اخطار شیوع تیفوس در گتوها، و در نهایت سفارش دادن مواد شیمیایی به شرکتِ آلمانیِ مبارزه با آفات[2] در مقام اقدام نهایی.

نتایج اخلاقی فرایند متمدن شدن

اگرچه تصاویر جامعه‌شناختی دیگری هم از فرایند متمدن شدن وجود دارد، عمومی‌ترین تصویر (که مورد قبول گروه وسیعی از مردم است) تصویری است که، به عنوان دو نکتهٔ اساسی، مستلزم سرکوب انگیزه‌های غیرعقلانی و اساساً غیراجتماعی و حذف تدریجی، ولی مستمر، خشونت از زندگی اجتماعی است (دقیق‌تر بگوییم: تمرکز خشونت در دست دولت به عنوان نهادی که از خشونت برای حفاظت از جامعهٔ ملی و ایجاد شرایط نظم اجتماعی استفاده می‌کند). آنچه این دو نکتهٔ اساسی را به هم وصل می‌کند مفهوم جامعهٔ متمدن است ـــ دست‌کم در جامعهٔ غربی و مدرن خودمان ـــ در وهلهٔ اول به عنوان یک نیروی اخلاقی؛ به عبارت دیگر، به عنوان نظامی از نهادها که با هم در تحمیل یک نظم هنجاری و حکومت قانون همکاری می‌کنند تا شرایط صلح اجتماعی و امنیت فردی را تضمین کنند؛ چیزی که در وضعیت ماقبل تمدن به طور ناقص انجام می‌گرفت.

این تصویر از جامعهٔ متمدن الزاماً گمراه‌کننده نیست. ولی در پرتو پدیدهٔ

---

1. rhetoric

2. Deutsche Gesellschaft für Schädlingsbekämpung

یهودی‌کشی مطمئناً یکجانبه به نظر می‌رسد. این تصویر در عین این‌که راه را برای کنکاش در جریان‌های مهمی در تاریخ اخیر باز می‌کند، راه را برای بحث دربارهٔ گرایش‌هایی به همان اندازه مهم می‌بندد. با تمرکز بر یک وجه فرایند تاریخی، این تصویر یک خط فاصل من‌درآوردی بین هنجارها و نابهنجاری‌ها رسم می‌کند. این تصویر، با مشروعیت‌زدایی از بعضی از جنبه‌های برجستهٔ تمدن، تصویری نادرست از طبیعت تصادفی و گذرای آن‌ها به دست می‌دهد، و همزمان هماهنگی شگفت‌انگیزی را که بین برجسته‌ترین صفات آن‌ها و فرض‌های هنجاری مدرنیته وجود دارد از چشم پنهان می‌دارد. به بیان دیگر، این تصویر توجه ما را از دایمی بودن توانایی‌های ویرانگر فرایند تمدن منحرف می‌کند و به طور مؤثر منتقدانی را که بر دوسویه بودن[1] آرایش اجتماعی مدرن اصرار دارند به سکوت وامی‌دارد یا به حاشیه می‌راند.

به نظر من درس عبرت مهمی که می‌توان از یهودی‌کشی گرفت این است که انتقاد از فرایند متمدن شدن را جدی بگیریم و مدل تئوریک این فرایند را به صورتی گسترش دهیم که گرایش فرایند یادشده را به کم‌اهمیت جلوه دادن و مشروعیت‌زدایی از انگیزه‌های اخلاقیِ عمل اجتماعی در بر گیرد. ما باید به این واقعیت توجه داشته باشیم که فرایند متمدن شدن، علاوه بر چیزهای دیگر، فرایند محروم کردن کاربرد خشونت از محاسبات اخلاقی، و محروم کردن امور مطلوب عقلانیت از مداخلهٔ هنجارهای اخلاقی یا منع‌های اخلاقی است. همان‌طور که ترویج عقلانیت به قیمت نادیده گرفتن دیگر معیارهای عمل، و به‌ویژه گرایش آن به استفاده از خشونت تحت کنترل محاسبات عقلانی، از مدت‌ها پیش به عنوان جزئی از تمدن مدرن پذیرفته شده است، پدیده‌هایی از نوع یهودی‌کشی نیز باید به عنوان نتایج منطقی گرایش به متمدن شدن، و ظرفیت نهانی همیشگی آن، به رسمیت شناخته شوند.

اگر، در پرتو اطلاعاتی که به دست آورده‌ایم، بار دیگر توضیح وبر را دربارهٔ شرایط و مکانیسم‌های عقلانی شدن بخوانیم به این ارتباط‌های مهم، ولی تاکنون دست‌کم گرفته شده، پی می‌بریم. ما با وضوح بیشتر درمی‌یابیم که شرایط پیشبرد عقلانیِ کسب و کار ــ مواردی مانند جدایی شناخته‌شدهٔ محیط خانه از محیط

1. double-sidedness

کار، یا درآمد شخصی از دارایی عمومی ــ در عین حال به عنوان عواملِ نیرومندِ گسستن پیوند عمل عقلانیِ معطوف به هدف از فرایندهای تحت فرمان دیگر هنجارها (که طبق تعریف آن‌ها را هنجارهای غیرعقلانی می‌خوانیم) عمل می‌کنند، و به این ترتیب عمل عقلانی را از تأثیر الزامات کمک متقابل، همبستگی، احترام متقابل و غیره محروم می‌دارند؛ الزاماتی که در کنش‌های تشکیلات غیرتجاری فعال باقی می‌مانند. این تحقق عمومی گرایش به عقلانی شدن، البته نه به طور غیرمترقبه، در دیوانسالاری مدرن قانونی و نهادینه شده است. اگر به عقب برگردیم و این گرایش به عقلانی شدن را بار دیگر بخوانیم، کشف می‌کنیم که ساکت کردن اخلاق هدف اساسی آن بوده است؛ و در واقع می‌توان گفت شرط اساسی موفقیت آن به عنوان ابزار هماهنگی عمل و عقلانیت همین بوده است. و نیز پی می‌بریم که ظرفیت آن برای ایجاد راه‌حل‌هایی شبیه یهودی‌کشی متناظر است با ادامهٔ فعالیت مشکل‌گشای روزانهٔ آن مطابق شیوه‌های عقلانی و معصومانه.

هر نوع بازنویسی تئوری فرایند متمدن شدن در جهتی که پیشنهاد شد ضرورتاً تغییری در خودِ جامعه‌شناسی را ایجاب خواهد کرد. ماهیت و سبک جامعه‌شناسی با جامعهٔ مدرنی که درباره‌اش نظریه‌پردازی کرده یا درباره‌اش تحقیق کرده هماهنگی پیدا کرده است؛ جامعه‌شناسی از بدو پیدایشش با موضوع مطالعهٔ خود یا، حتی، با تصویرِ موضوعِ مطالعه‌ای که ساخته و به عنوان چارچوب گفتمان خود پذیرفته است رابطهٔ تقلیدی داشته است. و به همین ترتیب جامعه‌شناسی همان اصول عمل عقلانی را، که عنصر مقوم موضوعِ مطالعهٔ خود می‌دانست، به عنوان معیار صلاحیت خود پذیرفته است. علاوه بر این جامعه‌شناسی، به عنوان قواعد پیونددهندهٔ گفتمان خود، اندیشهٔ غیرقابل قبول بودن مسائل اخلاقی را در هر شکل دیگری، جز در شکل ایدئولوژی حفظ جمع، تقویت کرده و مغایر با گفتمان جامعه‌شناختی (یا علمی و عقلانی) قلمداد کرده است. عباراتی نظیر «تقدس زندگی انسانی» یا «وظیفهٔ اخلاقی» همان‌قدر در سمینارهای جامعه‌شناسی بیگانه به نظر می‌رسند که در اتاق‌های سیگار ممنوع و بهداشتی اداره‌ای از ادارات دیوانسالاری.

جامعه‌شناسی، برای به کار بستن این‌گونه اصول در فعالیت‌های حرفه‌ای‌اش، کاری جز ملحق شدن به یک فرهنگ علمی انجام نداده است. این فرهنگ، به عنوان بخشی از فرایند عقلانی شدن، نمی‌تواند از بازنگری شانه خالی کند. اما، به

هر حال، سکوت اخلاقی خود تحمیل کردهٔ علم بعضی از جنبه‌های کمتر تبلیغ شدهٔ آن را عیان کرده است و این کار را وقتی انجام داده که مسئلهٔ تولید و امحای اجساد در آوشویتس به عنوان «مسئله‌ای پزشکی» مطرح شده است. آسان نیست هشدار فرانکلین ام. لیتل[1] را دربارهٔ بحران اعتبار دانشگاه مدرن نادیده بگیریم: «کدام دانشکدهٔ پزشکی منگله[2] و همکاران او را تربیت کرده است؟ کدام دپارتمان انسان‌شناسی اعضای هیئت علمی 'مؤسسهٔ مطالعات میراث اجدادی' دانشگاه استراسبورگ را تربیت کرده است؟»(۳۷) برای دانستن این‌که این زنگ‌ها برای که به صدا درآمده‌اند، و برای پرهیز از وسوسهٔ سر باز زدن از این سؤالات، و تلقی آن‌ها به عنوان سؤالات صرفاً تاریخی، کافی است به تحلیل کالین گری[3] از انگیزه‌های پشت‌پردهٔ مسابقهٔ تسلیحات هسته‌ای در زمان حاضر مراجعه کنیم. کالین گری می‌نویسد: «دانشمندان و فن‌شناسان[4] هر طرف، ضرورتاً، 'سرگرم رقابت‌اند' تا از جهل خود کم کنند. (دشمن بشریت تکنولوژیِ اتحاد شوروی نیست، بلکه ناشناخته‌های علم فیزیک‌اند؛ ناشناخته‌هایی که توجه دانشمندان را به خود جلب می‌کنند) ... محققانی که انگیزه‌های زیادی دارند، از لحاظ فنی شایسته‌اند و به اندازهٔ کافی بودجه در اختیار دارند به‌ناچار سلسلهٔ بی‌نهایتی از اندیشه‌های جدید (و پالایش‌یافته) تولید خواهند کرد که نقش سلاح را دارند.»(۳۸)

نسخهٔ اولیهٔ این فصل در مجلهٔ *The British Journal of Sociology* به تاریخ دسامبر ۱۹۸۸ منتشر شده است.

یادداشت‌ها

۱. مقایسه کنید با:

Konrad Lorenz, *On Aggression* (New York: Harcourt, Brace and World, 1977); Arthur Koestler, *Janus: a Summing Up* (London: Hutchinson, 1978).

در میان نوشته‌های زیادی که کوشیده‌اند نظریه‌های گناهکار بودن ذاتی طبیعت انسان را برای تبیین یهودی‌کشی به کار برند کتاب زیر جایگاه مهمی دارد:

Israel W. Charny, *How Can we Commit the Unthinkable?* (Boulder: Westview Press, 1982).

این کتاب، که مرور همه‌جانبهٔ نظریه‌های مربوط به طبیعت انسان است، فرضیه‌های موجود را با این عبارات خلاصه می‌کند: «انسان طبیعتاً شرور است»، «مستعد سرمست

1. Franklin M. Littell
2. Mengele
3. Colin Gray
4. technologists

شدن از قدرت است»، «ما ضعف‌هایمان را به یک قربانی فرافکنی می‌کنیم»، یا «انسانیت را در دیگری می‌کشیم تا انسانیت خودمان را حفظ کنیم». مقالهٔ زیر یهودی‌کشی را برحسب شدت یهودی‌ستیزی، یهودی‌ستیزی را برحسب تعصب فراگیر، و تعصب را برحسب «اساسی‌ترین و غریزی‌ترین سائقهٔ انسانی یعنی خودپرستی» توضیح می‌دهد، و خودپرستی را هم «نتیجهٔ دیگر خصوصیت انسانی می‌داند... ـــ غروری که ما را آماده می‌سازد هر قدر که لازم باشد در خودداری از پذیرش اشتباه خود مقاومت کنیم» (p. 240). نویسندهٔ این مقاله ادعا می‌کند که جلوگیری از آثار ویرانگر تعصب مستلزم این است که جامعه این تعصب را به طور اکید بازنگری، کنترل و محدود کند (همان کاری که در مورد انواع دیگر خودخواهی‌ها انجام می‌دهد). نگاه کنید به:

Wendy Stellar Flory, "The Psychology of Antisemitism", in *Antisemitism in the Contemporary World*, ed. Michael Curtis (Boulder: Westview Press, 1986: p. 249).

۲. مثلاً «آنجلا دیویس در مسیر اردوگاه داخاو به یک زن خانه‌دار یهودی تبدیل می‌شود؛ قطع کردن برنامهٔ جیرهٔ غذایی به تمرینی برای انسان‌کشی بدل می‌شود؛ و مهاجران قایق‌نشین ویتنامی به پناهندگان یهودی دههٔ ۱۹۳۰ تبدیل می‌شوند». نگاه کنید به:

Henry L. Feingold, "How Unique is the Holocaust?" in *Genocide: Critical Issues of the Holocaust*, ed. Alex Grobman & Daniel Landes (Los Angeles: The Simon Wiesenthal Centre, 1983), p. 398

3. George M. Kren & Leon Rappoport, *The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour* (New York: Holmes & Meier, 1980), p. 2.
4. Everett C. Hughes, "Good people and Dirty Work", *Social Problems*, Summer 1962, pp. 3-10.

۵. مقایسه کنید با:

Helen Fein, *Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust* (New York: Free Press, 1979).

6. Fein, *Accounting for Genocide*, p. 34.
7. Nechama Tec, *When Light Pierced the Darkness* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 193.
8. John K. Roth, "Holocaust Business", *Annals of AAPSS*, no. 450 (July 1980), p. 70.
9. Feingold, "How Unique is the Holocaust", pp. 399-400.
10. Edmund Stillman & William Pfaff, *The Politics of Hysteria* (New York: Harper & Row, 1964), pp. 30-31.
11. Raoul Hilberg, *The Destruction of the European Jews* (New York: Holmes & Meier, 1983), vol. III, p. 994.
12. Richard L. Rubenstein, *The Cunning of History* (New York: Harper, 1978), pp. 91, 195.

۱۳. مقایسه کنید با:

Lyman H. Legters (ed.), *Western Society after the Holocaust* (Boulder: Westview Press, 1983).

۱۴. به گفتهٔ آبا اِبن (Abba Eban)، وزیر امور خارجهٔ قبلی اسرائیل: «برای آقای بگین و

دار و دسته‌اش هر دشمن به یک 'نازی'، و هر ضربه‌ای به یک 'آوشویتس' تبدیل می‌شود.» اِبن ادامه می‌دهد: «الآن وقت آن رسیده است که ما روی پاهای خود بایستیم نه روی پاهای آن شش‌میلیون مرده.» به نقل از:

Michael R. Marrus, "Is there a New Antisemitism?" in Curtis, *Antisemitism in the Contemporary World*, pp. 177-8.

شیوه‌ای که بگین در گفتارهای خود به کار می‌برد پاسخی از همان نوع هم می‌طلبد. از این روست که مقاله‌ای در مجلهٔ *Los Angeles Times* بگین را به استفاده از «اصطلاحات هیتلر» متهم می‌کند، و یک روزنامه‌نگار دیگر آمریکایی از چشمان اعراب فلسطینی می‌نویسد که از پس تصاویر کودکان یهودیِ عازم اتاق‌های گاز به بگین نگاه می‌کنند. مقایسه کنید با:

Edward Alexander in *Antisemitism in the Modern World*.

15. Kren & Rappoport, *The Holocaust and the Crisis*, pp. 126, 143.
16. Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century* (New Haven: Yale University Press, 1981), p. 161.
17. Christopher R. Browning, "The German Bureaucracy and the Holocaust", in Grobman & Landes, *Genocide*, p. 148.
18. Kuper, *Genocide*, p. 121.
19. H. H. Gerth & C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970) , pp. 214, 215.

لوسی اس. داویدویچ (Lucy S. Dawidowicz) در بررسی جامع و ارزیابی جانبدارانه‌اش در مورد برخورد مورخین با یهودی‌کشی با یکی انگاشتن یهودی‌کشی با سایر موارد کشتارجمعی، نظیر نابود کردن هیروشیما و ناگاساکی، مخالفت می‌کند. او می‌نویسد: «هدف این بمباران نشان دادن برتری نظامی آمریکا بود»؛ ولی انگیزهٔ این بمباران «میل به نابود کردن مردم ژاپن نبود» (pp. 17-18). علی‌رغم این نظر درست، داویدویچ به یک نکتهٔ مهم توجه نمی‌کند و آن این‌که: کشتن دویست‌هزار ژاپنی به عنوان ابزاری مؤثر و مطلوب برای رسیدن به هدف تعیین‌شده در نظر گرفته شده بود (و به همین دلیل هم اجرا شد)؛ این کار، به‌راستی، محصول ذهنیت عقلانی برای حل مسئله بود. نگاه کنید به:

Lucy S. Dawidowicz, *The Holocaust and the Historians* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).

۲۰. مقایسه کنید با:

Karl A. Schleuner, *The Twisted Road to Auschwitz* (University of Illinois Press, 1970).

21. Michael R. Marrus, *The Holocaust in History* (London: University Press of New England , 1987), p. 41.
22. Gerth & Mills, *From Max Weber*, p. 232.
23. Browning, "The German Bureaucracy", p. 147.
24. Kren & Rappoport, *The Holocaust and the Crisis*, p. 70.
25. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil* (New York: Viking Press, 1964), p. 106.

26. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 69.
27. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, p. 1011.

۲۸. مقایسه کنید با:

Herbert C. Kelman, "Violence without Moral Restraint", *Journal of Social Issues*, vol. 29 (1973), pp. 29-61.

29. Gerth & Mills, *From Max Weber*, p. 95.

آیشمان در طول محاکماتش تأکید می‌کند که نه‌فقط از دستورات بلکه از قانون تبعیت کرده است. آرنت تذکر می‌دهد که او (و ضرورتاً نه‌فقط او) امر مطلق کانت را به سخره گرفته است، به این معنی که می‌گوید به جای خودآیینی فردی باید از گردن نهادن به دیوانسالاری حمایت کرد: «به صورتی عمل کن که گویی اصول عمل تو همان اصول قانون‌گذار یا قانون کشور است.» به نقل از:

Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 136.

۳۰. به نقل از:

Robert Wolfe, "Putative Threat to National Security at a Nurenberg Defence for Genocide", *Annals of AAPSS*, no. 450 (July 1980), p. 64.

31. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, pp. 1036-8, 1042.
32. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, p. 1024.
33. John Lachs, *Responsibility of the Individual in Modern Society* (Brighton: Harvester, 1981), pp. 12-13, 58.
34. Philip Caputo, *A Rumour of War* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1977), p. 229.
35. Fein, *Accounting for Genocide*, p. 4.
36. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, p. 1044.
37. Franklin M. Littell, "Fundamentals in Holocaust Studies", *Annals of AAPSS*, no. 450 (July 1980), p. 213.
38. Colin Gray, *The Soviet – American Arms Race* (Lexington: Saxon House, 1976), pp. 39, 40.

۲

مدرنیته، نژادپرستی و نابودسازی (بخش اول)

روابط علّی معدودی وجود دارند که از رابطهٔ یهودی‌ستیزی و یهودی‌کشی واضح‌تر باشند. یهودیان اروپا به این دلیل به قتل رسیدند که آلمانی‌های مجری این قتل‌ها، و دستیاران محلی آنان، از یهودیان نفرت داشتند. یهودی‌کشی اوج حیرت‌آور وفور قرن‌ها تاریخ کین‌توزی دینی، اقتصادی، فرهنگی و ملی بود. این اولین تبیین یهودی‌کشی است که به ذهن می‌رسد. این تبیین «معقول به نظر می‌رسد» (اگر با وفور پارادوکس‌ها مشکلی نداشته باشیم). اما وضوح ظاهری این رابطهٔ علّی در بررسی دقیق‌تر محو می‌شود.

به برکت تحقیقات تاریخی دقیقی که در دهه‌های گذشته انجام گرفته اکنون می‌دانیم که قبل از به قدرت رسیدن نازی‌ها، و حتی مدت‌ها بعد از تثبیت حکومت آنان در آلمان، یهودی‌ستیزی شناخته‌شده در این کشور بسیار کمتر از دشمنی با یهودیان در بسیاری از کشورهای اروپا بود. مدت‌ها قبل از این‌که جمهوری وایمار فرایند طولانی رهایی یهودیان را به سرانجام برساند، یهودیان جهان آلمان را بهشت برابری و بردباری دینی و ملی تصور می‌کردند. آلمان، در مقایسه با آمریکا یا بریتانیا، با دانشگاهیان و متخصصان یهودیِ به‌مراتب بیشتری قدم به قرن بیستم گذاشت. نفرت مردم از یهودیان نه عمیق بود و نه گسترده و مردم به‌ندرت این نفرت خود را، آن‌طور که در دیگر مناطق اروپا معمول بود،

به صورت بروز خشم‌های همگانی نشان می‌دادند. تلاش نازی‌ها برای دامن زدن به یهودی‌ستیزی در بین مردم، از طریق نمایش خشونت علیه یهودیان در ملأعام، نتیجهٔ معکوس داد و به شکست انجامید. هنری ال. فاین‌گولد، یکی از برجسته‌ترین مورخان در زمینهٔ یهودی‌کشی، به این نتیجه رسیده است که اگر «در زمان جمهوری وایمار آماری از شدت یهودی‌ستیزی مردم می‌گرفتیم احتمالاً به این نتیجه می‌رسیدیم که نفرت آلمانی‌ها از یهودیان کمتر از نفرت فرانسوی‌ها از یهودیان است».(۱) در فرایند نابودسازی، یهودی‌ستیزی معمولی مردم هرگز به نیروی فعالی تبدیل نشد. گفته شده است که این یهودی‌ستیزی حداکثر به طور غیرمستقیم، از طریق برانگیختن نوعی بی‌اعتنایی به سرنوشت یهودی‌ها و نادیده گرفتن این سرنوشت، به صورت گرفتن کشتارجمعی کمک کرده است. به تعبیر نورمن کوهن:[۱] «مردم علاقه نداشتند خودشان را برای یهودی‌ها به زحمت بیندازند. نفس بی‌اعتنایی گسترده، ممکن شدن بی‌دردسرِ بی‌اعتناییِ مردم به یهودی‌ها و سرنوشت آنان، مطمئناً تا حدودی نتیجهٔ احساس مبهم آنان بود که ... یهودی‌ها به‌نوعی مرموز و خطرناک‌اند.»(۲) ریچارد ال. روبنشتاین یک یا دو گام هم فراتر می‌رود و می‌گوید که بی‌اعتنایی آلمانی‌ها به سرنوشت یهودیان ــ یا بگوییم همکاری آلمانی‌های معمولی با کشتار یهودیان ــ از طریق انفعالشان را نمی‌توانیم کاملاً بفهمیم مگر این‌که از خود بپرسیم: «آیا اکثر آلمانی‌ها حذف یهودی‌ها را به نفع خود می‌دانستند؟»(۳) اما مورخان دیگری هم وجود دارند که «همکاری با کشتار یهودیان از طریق عدم‌مقاومت» را به طور قانع‌کننده‌ای به کمک عواملی که هیچ ربطی به طبیعت یا ذات یهودیان ندارند توضیح می‌دهند. از آن جمله والتر لاکور[۲] بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که «افراد خیلی معدودی به سرنوشت یهودیان علاقه داشتند. اکثر افراد با مسائل بسیار مهم‌تری رو به رو بودند. موضوع یهودیان موضوع ناخوشایندی بود، وارد شدن به آن منافعی به همراه نداشت، و از بحث دربارهٔ سرنوشت یهودیان استقبال نمی‌شد. به مسئلهٔ یهودیان بی‌توجهی می‌شد و از ادامهٔ آن جلوگیری به عمل می‌آمد.»(۴)

یک مسئلهٔ دیگر نیز وجود دارد که تلاش برای توضیح دادن یهودی‌کشی بر مبنای یهودی‌ستیزی از حل آن عاجز است. یهودی‌ستیزی ــ چه مذهبی و

---

1. Norman Cohn
2. Walter Laqueur

چه اقتصادی، چه فرهنگی و چه نژادی، چه تند و چه ملایم ـــ در طول هزاران سال پدیدهٔ تقریباً فراگیر عالم مسیحیت بوده است. ولی یهودی‌کشی اتفاقی بی‌سابقه بوده است. یهودی‌کشی، از حیث هر کدام از جنبه‌های متعددش، حقیقتاً یگانه است و به معنی واقعی کلمه با هیچ‌کدام از کشتارهای دیگر قابل مقایسه نیست، هر چقدر هم که این کشتارها خونبار بوده باشند، و دامنگیر گروه‌هایی شده باشند که بیگانه، دشمن یا خطرناک تعریف شده‌اند. کاملاً روشن است که یهودی‌ستیزی، به دلیل دایمی بودن و در همه‌جا حاضر بودنش، نمی‌تواند به‌تنهایی منحصربه‌فرد بودن یهودی‌کشی را توضیح دهد. اگر موضوع را از این هم پیچیده‌تر کنیم، می‌توانیم بگوییم به هیچ وجه روشن نیست که وجود یهودی‌ستیزی، حتی اگر بپذیریم که شرط لازم خشونت علیه یهودیان باشد، بتواند شرط کافی آن به حساب آید. به عقیدهٔ نورمن کوهن، گروهی سازمان‌یافته از «یهودی‌کشان حرفه‌ای» (که پدیده‌ای است مرتبط با یهودی‌ستیزی، ولی به هیچ وجه با آن یکی نیست) علت مادی و اجرایی خشونت بود؛ بدون وجود این سازمان، نفرت از یهودیان، هر قدر هم قوی، به‌سختی می‌توانست به حملهٔ فیزیکی به همسایگان یهودی تبدیل شود.

> کشتارهای همگانی،[1] به عنوان انفجار ناگهانی خشم عمومی، نوعی افسانه‌پردازی است، و در واقع هیچ مورد تأییدشده‌ای وجود ندارد که در آن ساکنان یک شهر یا روستا به همین سادگی بر سر همسایگان یهودی‌شان بریزند و آنان را قتل‌عام کنند. این حرف حتی در مورد قرون وسطی هم صادق است ... بنا به شواهد موجود، در سده‌های مدرن حرکت‌های مردمی در این زمینه به‌مراتب کمتر بوده است، چرا که خود گروه‌های سازمان‌دهنده فقط وقتی کارایی داشتند که سیاستی را اجرا می‌کردند و از حمایت حکومت بهره‌مند می‌شدند.(۵)

به بیان دیگر، این اعتقاد که خشونت علیه یهودیان در کل، و رخداد منحصربه‌فرد یهودی‌کشی به طور خاص، «اوج احساسات ضدیهودی»، «یهودی‌ستیزی در شدیدترین حالت آن»، یا «فوران نفرت مردم از یهودیان» بوده است اعتقادی بی‌پایه است و بر شواهد تاریخی و معاصر محکمی استوار نیست. یهودی‌ستیزی به‌تنهایی هیچ نوع تبیینی برای یهودی‌کشی به دست نمی‌دهد (و کلی‌تر بگوییم

1. pogroms

نفرت به خودی خود هیچ نوع تبیینی برای کشتارجمعی نیست). اگر این درست است که یهودی‌ستیزی دارای کارکردی ویژه، و شاید اجتناب‌ناپذیر، بود که به تصور یهودی‌کشی و اجرای آن انجامید، این هم همان‌قدر درست است که یهودی‌ستیزیِ طراحان و مدیران کشتارجمعی بی‌شک از جهات مهمی با احساسات ضدیهودی مجریان، همکاران و شاهدان راضی این کشتارها (اگر همچون احساساتی داشتند) متفاوت بوده است. و همین‌طور درست است که برای ممکن ساختن یهودی‌کشی، هر نوع یهودی‌ستیزی بی‌شک با عوامل معینی از نوع کاملاً متفاوت ترکیب شده است. برای تبیین یهودی‌کشی، به جای این‌که به اسرار روان‌شناسی فردی نگاه کنیم، باید مکانیسم‌های اجتماعی و سیاسی معینی را که قادرند این‌گونه عوامل فوق‌العاده را بسازند کشف و واکنش انفجاری نهفته در آن‌ها را با رجوع به سنن تضادهای درون‌گروهی مطالعه کنیم.

بعضی ویژگی‌های بیگانگی یهودیان

وقتی واژهٔ «یهودی‌ستیزی» در اواخر قرن نوزدهم ابداع و استفادهٔ عمومی از آن آغاز شد، اذعان می‌شد که پدیده‌ای که این واژهٔ نوساز در صدد القای آن است سابقه‌ای طولانی دارد که به عصر باستان می‌رسد. شواهد تاریخی دربارهٔ نفرت از یهودی‌ها و طرد و تحقیر آنان نشان می‌داد که سابقهٔ استمرار واقعی این امر به بیش از دوهزار سال می‌رسد. تاریخدانان کم‌وبیش بر سر این نکته اتفاق‌نظر دارند که شروع یهودی‌ستیزی به نابودی معبد دوم[۱] (در سال ۷۰ میلادی) و آغاز آوارگی[۲] بزرگ یهودیان برمی‌گردد، گرچه محققان بر اساس تحقیقات جالب دیگری به این نتیجه رسیده‌اند که سابقهٔ عقاید و اعمالِ، به‌اصطلاح، یهودی‌ستیزانه به زمان تبعید در عصر بابلی‌ها برمی‌گردد. (سالومو لوریا،[۳] مورخ اهل شوروی، در اوایل دههٔ ۱۹۲۰ مطالعه‌ای ناراحت‌کننده و مناقشه‌برانگیز دربارهٔ یهودی‌ستیزی در «دوران پاگانی»[۴] به چاپ رساند.)

«یهودی‌ستیزی»، از لحاظ ریشه‌شناسی، واژهٔ دقیقی نیست، به دلیل این‌که مرجع خود را خیلی نادقیق (و روی هم رفته خیلی کلی) تعریف می‌کند و به‌دقت

---

1. Second Temple
2. diaspora
3. Salomo Luria
4. pagan

نشان نمی‌دهد ابژهٔ اعمالی که می‌خواهد آن‌ها را از سایر اعمال متمایز کند چیست. (نازی‌ها، که پیگیرترین مجریان یهودی‌ستیزی در بخش شناخته‌شدهٔ تاریخ هستند، به‌تدریج به این واژه بی‌میلی نشان دادند، مخصوصاً در زمان جنگ که صراحت معناشناختی این مفهوم، به دلیل در برگرفتن بعضی از متحدان وفادار آلمانی‌ها، به موضوع سیاسی خطرناکی تبدیل شد.) اما، در کاربرد عملی، بحث معناشناختی این مفهوم کم‌وبیش کنار گذاشته شده و خودِ مفهوم دقیقاً هدف تعیین‌شده را نشانه رفته است. «یهودی‌ستیزی» به معنای نفرت از یهودیان است و به تصور یهودیان، به عنوان یک گروه بیگانه، دشمن و نامطلوب، و همین‌طور به اعمالی که از این دریافت نشئت می‌گیرند یا آن را تقویت می‌کنند اشارت دارد.

یهودی‌ستیزی از یک جهتِ مهم با سایر موارد دشمنی درون‌گروهی[1] درازمدت تفاوت دارد؛ روابط اجتماعی معینی که اندیشه‌ها و اعمال یهودی‌ستیزانه می‌توانند جنبه‌ای از آن باشند هرگز روابطی بین دو گروه مستقر در یک سرزمین نیست که در جایگاه برابر با هم خصومت می‌ورزند؛ بلکه روابطی است بین اکثریت و اقلیت، بین جمعیت «میزبان» و گروه کوچک‌تری که در دل این جمعیت زندگی می‌کند؛ یا بین جمعیت «میزبان» و گروه کوچک‌تری که تلاش دارد هویت خود را حفظ کند، و به همین دلیل ــ یعنی به این دلیل که شریک ضعیف‌تر است ــ در این مخاصمه انگ می‌خورد، «آن‌هایی» که از «ما»ی بومی جدا هستند. ابژه‌های یهودی‌ستیزی معمولاً موقعیت خارجی‌های درون اکثریت را دارند؛ افرادی که از لحاظ معناشناختی گیج‌کننده‌اند و از لحاظ روان‌شناختی فلج‌کننده. به همین دلیل این افراد مرزی اساسی را زیر پا می‌گذارند که باید به‌روشنی کشیده شود و دست‌نخورده و محفوظ باقی بماند. شدت یهودی‌ستیزی به احتمال زیاد بستگی دارد به فوریت و شدت انگیزهٔ کشیدن و تعریف این مرز.(۶) معمولاً یهودی‌ستیزی تجلی بیرونی اصرار اکثریت بر کشیدن این مرز و تنش‌های عاطفی و نگرانی‌های عملی‌ای بوده که این مرزکشی به وجود آورده است.

بدیهی است که این‌گونه ویژگی‌های منحصربه‌فرد یهودی‌ستیزی به صورت اجتناب‌ناپذیری با پدیدهٔ آوارگی یهودیان در کشورهای مختلف در ارتباط بوده است. اما آوارگی یهودیان، در عین حال، با بسیاری از دیگر نمونه‌های شناخته‌شدهٔ

---

1. inter-group

مهاجرت و اسکان مجدد گروهی تفاوت دارد. یکی از بارزترین ویژگی‌های آوارگی یهودیان نفس طولانی بودن مدت‌زمانی است که این نمونه‌های شاخصِ «بیگانگان در میان ما» توانسته‌اند تمایز خود را، چه از نظر استمرار درزمانی[1] و چه از نظر هویتِ همزمانی،[2] حفظ کنند. به همین دلیل، برخلاف بسیاری از موارد اسکان مجدد، واکنش‌ها به حضور یهودیان به اندازهٔ کافی فرصت داشته‌اند در قالب مراسمی ته‌نشین و نهادینه شوند که ظرفیت درونی خودزایی مجدد دارند و به نوبهٔ خود بار دیگر فرایند جدایی یهودیان را تقویت می‌کنند. ویژگی دیگر آوارگی یهودیان جهانی بودن بی‌خانمانی یهودیان بوده است، پدیده‌ای که شاید بتوان نظیر آن را فقط در بین کولی‌ها مشاهده کرد. ارتباط اصلی یهودیان با سرزمین اسرائیل طی قرن‌ها روزبه‌روز ضعیف‌تر شده و همهٔ ابعاد خود را، به استثنای بُعد روانی‌اش، از دست داده است. بُعد روانی این ارتباط هم از زمانی که جمعیت میزبانِ یهودیانْ سرزمین اسرائیل را به نام نیاکان معنوی خود سرزمین مقدس لقب داده به چالش کشیده شده است. هرچه جمعیت میزبان از حضور یهودیان در کشور خود آزرده‌خاطر شده همان‌قدر از تسخیر مجدد سرزمین مقدس به دست مردمی که آنان مدعیان نامشروعش می‌شمارند احساس نفرت کرده است.

بی‌خانمانی دایمی و درمان‌ناپذیر یهودیان از همان آغاز تاریخ مهاجرت آنان جزء تفکیک‌ناپذیر هویت آنان بوده است. واقعیت این است که استناد به این بی‌خانمانی مهم‌ترین استدلال در دفاع از اقدامات نازی‌ها علیه یهودیان بوده، و هیتلر از آن استفاده کرده است تا این ادعا را به اثبات برساند که دشمنی با یهودیان، در مقایسه با خصومت‌های معمولی ملت‌ها و نژادهای رقیب، از نوعی اساساً متفاوت است.

(همان‌طور که اِبرهارت یِکِل(۷) نشان می‌دهد، بی‌خانمانی دایمی و همگانی یهودیان بود که بیش از هر چیز دیگر آنان را در دید هیتلر با همهٔ ملت‌های دیگری که مورد تنفرش بودند و می‌خواست تحت انقیادشان دربیاورد یا نابودشان کند متفاوت می‌کرد. هیتلر معتقد بود(۸) یهودیان، به دلیل نداشتن سرزمین، نمی‌توانند در مبارزهٔ جهانی بر سر قدرت، در شکل عادی جنگ برای تصرف سرزمین، شرکت کنند و به همین دلیل مجبورند از روش‌های ناشایست،

---

1. diachronic 2. synchronic

پنهانی و خیانت‌آمیز استفاده کنند. این ویژگی آنان را به دشمنان وحشتناک‌تر و شوم‌تری تبدیل می‌کند؛ به دشمنانی که سیری‌ناپذیر یا آشتی‌ناپذیرند، و به همین دلیل باید نابودشان کرد تا خطرشان خنثی شود.)

با این حال، در اروپای پیش از مدرنیته، دیگری بودن یهودیان در مجموع مانع از ملحق شدن آنان به نظم اجتماعی مسلط نمی‌شد. این ملحق شدن به این دلیل امکان‌پذیر بود که تنش‌ها و درگیری‌هایی که از فرایندهای کشیدن مرز و حفظ مرز نشئت می‌گرفتند نسبتاً کم بود. علاوه بر این ساختار تقسیم‌شدهٔ جامعهٔ ماقبل مدرن و عادی بودن جدایی بخش‌ها به الحاق یهودیان کمک می‌کرد. در جامعهٔ تقسیم‌شده به رسته‌ها و کاست‌ها، یهودیان صرفاً یک رسته یا کاست در میان رسته‌ها یا کاست‌های زیاد دیگر بودند. فرد یهودی با کاستی که به آن تعلق داشت تعریف می‌شد، و از مزایا و مسئولیت‌های ویژهٔ کاستش بهره می‌برد. در مورد هر عضو دیگر همان جامعه نیز همین قاعده صادق بود. البته یهودیان از سایرین جدا بودند، ولی این جدا بودن به‌هیچ‌وجه آنان را منحصربه‌فرد نمی‌ساخت. موقعیت آنان، مانند موقعیت بقیهٔ گروه‌های کاست‌گونه، با همان اقدامات عام معطوف به حفظ خلوص و جلوگیری از آلودگی شکل می‌گرفت، و به طور مؤثری تثبیت و حفظ می‌شد. این اقدامات گرچه متفاوت بودند، با یک کارکرد مشترک وحدت پیدا می‌کردند و این کارکرد خلق یک فاصلهٔ سالم بود و این‌که این فاصله در حد امکان غیرقابل عبور باشد. حفظ فاصلهٔ این گروه‌ها با جدا نگه داشتن فیزیکی آنان از همدیگر محقق می‌شد (با به حداقل رساندن همهٔ تماس‌ها جز ملاقات‌های دقیقاً کنترل شدهٔ مراسم‌وار)، با علامت‌گذاری اعضای گروه‌ها تا به عنوان بیگانه قابل تشخیص باشند، یا با تشویق جدایی معنوی گروه‌ها برای جلوگیری از اختلاط فرهنگی و حل تضادهای فرهنگی‌ای که این همزیستی می‌توانست به وجود آورد. طی قرن‌ها، یهودی کسی بود که در محله‌های مجزا از شهر زندگی می‌کرد و لباس کاملاً مشخصی می‌پوشید (گاه به حکم قانون ــ به‌ویژه هنگامی که سنت‌های اجتماعی نمی‌توانستند یکسان بودن تمایزها را تضمین کنند). اما جدایی محل اقامت کفایت نمی‌کرد چرا که در بسیاری از موارد اقتصاد گتو و جامعهٔ میزبان در هم تنیده بود و ارتباط‌های فیزیکی منظمی را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت. به همین دلیل فاصله‌های جغرافیایی بایست

با نوعی مراسم به‌دقت قانونمند تکمیل می‌شد تا روابطی که از آن‌ها گریزی نبود رسمیت پیدا کنند یا قابل اجرا گردند. روابطی که قابل رسمی شدن نبودند یا نمی‌شد کارکرد آن‌ها را کاهش داد کم و بیش ممنوع، یا حداقل نکوهیده، به شمار می‌رفتند. چنان‌که در بسیاری از مراسماتی که هدف آن‌ها حفظ مرزهای کاستی و مبارزه با آلودگی بود، ممنوعیت ازدواج بین کاست‌ها و نشستن افراد کاست‌های متفاوت بر سر یک سفره (از جمله ارتباط‌های تجاری بین اعضای کاست‌های متفاوت، جز در موارد کاملاً ضروری) به دقت تمام تجویز و مراعات می‌شد.

نکتهٔ مهمی که باید به خاطر داشت این است که همهٔ این‌گونه اقدام‌های ظاهراً متعارض در عین حال در خدمت یکپارچگی اجتماعی بودند. این‌گونه اقدام‌ها این خطر را رفع می‌کردند که کسی که «درون اجتماع خارجی محسوب می‌شود» هویت خود را عرضه نکند و چاره‌ای جز بروز دادن و تولیدِ هویت گروه میزبان نداشته باشد و شرایطی را به وجود می‌آوردند که همزیستیِ بدون درگیری امکان‌پذیر شود. این اقدامات انواعی از قواعد رفتاری به وجود می‌آوردند که، اگر به‌دقت مراعات می‌شد، می‌توانست نوعی همزیستی مسالمت‌آمیز را در شرایطی که بالقوه آمادهٔ درگیری و انفجار بود تضمین کند. همان‌طور که زیمل[1] توضیح می‌دهد، نهادینه شدن مراسمْ تضادها را به ابزار همزیستی و انسجام اجتماعی تبدیل می‌کند. جدا کردن گروه‌ها، تا جایی که کارایی دارد، به پشتیبانی دشمنی رفتاری نیازی ندارد. تقلیل تجارت به مبادلات مراسم‌وار فقط به پذیرش قواعد و به اکراه درونی‌شده از زیر پا گذاشتن این قواعد نیاز داشت. این تقلیل مطمئناً ایجاب می‌کرد گروه‌هایی که از جامعهٔ میزبان جدا می‌شدند موقعیت پایین خود را در مقایسه با این جامعه بپذیرند و اجازه دهند جامعهٔ میزبان موقعیت آنان را تعریف کند، اعمال کند یا تغییر دهد. اما، در بخش بزرگی از تاریخ آوارگی یهودی‌ها قانون، در مجموع، به صورت شبکهٔ مزایا و محرومیت‌ها باقی ماند، در حالی که فکر برابری قانونی، و به‌ویژه برابری اجتماعی، نادیده گرفته شد، یا به هر حال به صورت یک پیشنهاد عملی مورد قبول قرار نگرفت. تا شروع دوران مدرنیته، بیگانگی یهودی‌ها فقط اندکی بیشتر از جدایی عام گروه‌هایی بود که زنجیرهٔ مقدر هستی سرنوشت آنان را این‌گونه رقم زده بود.

---

1. Georg Simmel

نامتجانس بودن یهودیان از عصر مسیحیت تا دوران مدرنیته

البته این بدان معنی نیست که جدایی یهودیان با دیگر موارد جدایی متفاوت نبود و نمی‌توان دربارهٔ آن به عنوان مورد مشخصی که از اهمیت ویژه برخوردار است نظریه‌پردازی کرد. در نظر همهٔ نخبگان دانش‌آموختهٔ اروپای پیش از مدرنیته ــ کشیشان مسیحی، متألهان و فلاسفه ــ، که مانند همهٔ نخبگان دانش‌آموخته مشغول کشف معنای مشترک امور اتفاقی و کشف منطق تجارب اتفاقی زندگی هستند، وضعیت یهودیان وضعیت یک پدیدهٔ غیرعادی بود؛ پدیده‌ای که وضوح شناختی و هماهنگی اخلاقی جهان را به مبارزه می‌طلبید. یهودیان نه به گروه افرادی تعلق داشتند که هنوز به دین نگرویده بودند و نه به گروه منکران نفرین‌شدهٔ دین؛ گروه‌هایی که دو مرز حساس پاس داشته شده و قابل پاسداری مسیحیت به شمار می‌آمدند. یهودیان، به‌اصطلاح، به طرز عجیبی پایی در این سوی سنگر و پایی در آن سوی سنگر داشتند و به این ترتیب خلل‌ناپذیری این سنگر را به مخاطره می‌انداختند. در ضمن آنان هم پدران قابل احترام مسیحیان بودند و هم ناقدان منفور مسیحیت. انکار تعلیمات مسیحی از سوی آنان را نمی‌شد به عنوان تجلی جهل پاگانی که ضرری جدی به حقیقت مسیحیت نمی‌زند نادیده گرفت. یا به عنوان اشتباه قابل تصحیح برهٔ ره گم‌کردهٔ خداوند از آن صرف‌نظر کرد. یهودیان صرفاً ناباوران پیش یا پس از پذیرش دین نبودند، بلکه مردمی بودند که با آگاهی تمام از پذیرش حقیقتی که فرصت قبولش به آنان داده شده بود سر باز می‌زدند. حضور یهودیان چالش مداومی بود برای قطعیت اسناد و شواهد مسیحیت. مسیحیان فقط با این توضیح که یهودیان به سبب پیش‌داوری خبیثانه، نیت شوم و فساد اخلاقی از پذیرش مسیحیت خودداری کرده‌اند می‌توانستند این چالش را دفع کنند، یا حداقل از خطرش بکاهند. اجازه بدهید یک عامل دیگر را هم اضافه کنم که در صفحات بعد بارها در استدلال ما به عنوان یکی از شاخص‌ترین و برجسته‌ترین جنبه‌های یهودی‌ستیزی نامش برده خواهد شد و آن این‌که یهودیان در همان منطقه و در همان مرزهایی زندگی می‌کردند که مسیحیت زندگی می‌کرد. به همین دلیل، آنان با سایر اجزای مزاحم و جذب‌نشدهٔ دنیای مسیحیت تفاوت داشتند. برخلاف هر بدعتگر دیگر، آنان نه مزاحمی محلی بودند و نه مرحله‌ای از تاریخ که به‌روشنی تعریف شده

باشد شروعش کجاست و چه هنگام، احتمالاً، تمام خواهد شد. در عوض آنان همراهان همه‌جاحاضر و دایمی مسیحیت، یا دگرخود[1] واقعی مسیحیت، بودند.

بنابراین همزیستی مسیحیان و یهودیان صرفاً نمونه‌ای از درگیری و دشمنی نبود، بلکه فراتر از آن بود. مسیحیت نمی‌توانست تکثیر پیدا کند، و مسلماً نمی‌توانست تسلط جهانی خود را افزایش دهد، اگر پایه‌های بیگانگی از یهودیان را حفظ و تقویت نمی‌کرد ــ ترسیم چهرهٔ خود به مثابهٔ وارث و فایق‌آینده بر بنی‌اسرائیل. تصور مسیحیت از هویت خود در واقع با بیگانگی از یهودیان همراه بود. این تصور زادهٔ انکار مسیحیت از جانب یهودیان بود و شور زندگی مستمر خود را از انکارگری یهودیان می‌گرفت. مسیحیت فقط در مقام رودررویی مستمر با یهودیان می‌توانست دربارهٔ هستی خود نظریه‌پردازی کند. ادامهٔ سماجت یهودیان دلیلی بود بر این‌که مأموریت مسیحیت هنوز به پایان نرسیده است. اقرار یهودیان به خطاکاری، تسلیم آنان به حقیقت مسیحی، و شاید گرویدن گروه‌های پرشمار آنان به مسیحیت الگوی پیروزی نهایی مسیحیت بود. مسیحیت به یهودیان در مقام دگرخود حقیقی خویش مأموریتی آخرزمانی محول می‌کرد. مسیحیت در مورد حضور و اهمیت یهودیان اغراق می‌کرد و به آنان جذابیت نیرومند و شومی می‌بخشید که در شرایط دیگر نمی‌توانستند واجد آن باشند.

بنابراین، حضور یهودیان در عصر حاکمیت مسیحیت، در سرزمین‌های مسیحی و در تاریخ مسیحیت، نه حاشیه‌ای بود و نه موقتی. متمایز بودن آنان به هیچ‌کدام از گروه‌های اقلیت دیگر شباهت نداشت؛ این متمایز بودن جنبه‌ای از تصویر مسیحی‌ها از هویت خودشان بود. به این دلیل، نظریهٔ مسیحیان دربارهٔ یهودیان از عموم اقدامات حذفی علیه اقلیت‌ها فراتر می‌رفت. این نظریه فراتر از تلاشی بود برای منظم کردن و شکل دادن به تجربهٔ مبهم و ناروشنی که از عمل متمایز کردن گروه‌هایی شبیه کاست‌ها نشئت می‌گرفت. نظریهٔ مسیحیت دربارهٔ یهودیان بیش از آن‌که انعکاس مبادلات یا دسته‌بندی‌های میان مردم و همسایگان باشد از منطق متفاوتی تبعیت می‌کرد ــ این منطق منطقِ ترویج و تکثیر کلیسا و تسلط جهانی آن بود. استقلال نسبی «مسئلهٔ یهودیان» از منظر تجارب عمومی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی از همین‌جا نشئت می‌گرفت. و از همین‌جا بود

---

1. alter ego

سهولت نسبی جدا کردن این مسئله از متن زندگی روزانه و مصون نگه داشتن آن از آزمون تجربه‌های روزمره. از نظر میزبانان مسیحی، یهودیان هم موضوع ملموس مراودات روزانه بودند و هم نمونهٔ گروهی که مستقل از این مراودات تعریف می‌شد. ویژگی دوم (یعنی مستقل بودن از مراودات روزانه)، از منظر ویژگی اول (یعنی موضوع مراودات روزانه بودن)، نه جایگزین‌ناپذیر بود و نه اجتناب‌ناپذیر. دقیقاً به همین دلیل بود که ویژگی دوم را به‌سهولت می‌شد از ویژگی اول جدا کرد و به عنوان وسیله در مورد اعمالی از آن استفاده کرد که ارتباط سستی با اعمال روزمره داشتند (اگر اصولاً همچون ارتباطی وجود داشت). در نظریهٔ کلیسا دربارهٔ یهودیان، یهودی‌ستیزی شکلی به خود گرفت که «می‌توانست تقریباً صرف‌نظر از موقعیت یهودیان در جامعه وجود داشته باشد ... و شگفت‌انگیزتر از همه این‌که این نظر را می‌شد در بین مردمی پیدا کرد که هرگز در زندگی خود یک یهودی ندیده بودند و آن را در کشورهایی پیدا کرد که در آن‌ها قرن‌ها هیچ یهودی‌ای وجود نداشت».[۹] این شکل ویژهٔ موقعیت یهودیان ثابت کرده است که یهودی‌ستیزی می‌تواند مدت‌ها بعد از زوال تسلط معنوی کلیسا و کمرنگ شدن تسلط آن بر جهان‌بینی عمومی دوام بیاورد. عصر مدرنیته «یهودی‌ای» را به ارث برد که کاملاً از مردان و زنان یهودی‌ای که در شهرها و روستاها زندگی می‌کردند جدا شده بود. با بازی کردن موفقیت‌آمیز نقش دگرخود کلیسا، این «یهودی» آمادگی داشت که در رابطه با عاملان جدید و سکولار ادغام اجتماعی نقش مشابهی بازی کند.

جالب‌ترین و پرمعنی‌ترین جنبهٔ مفهومی که کلیسای مسیحی از «یهودی» ساخته بود غیرمنطقی بودن ذاتی آن بود. این مفهوم عناصری را در خود جمع کرده بود که نه به هم مربوط و نه با هم جمع‌شدنی بودند. نامتجانس بودن کامل ترکیب این عناصر علامت پیدایش یک موجود افسانه‌ای بود که همهٔ آن‌ها را در یک نیروی شیطانی و نیرومند آشتی می‌داد؛ نیرویی که هم به‌شدت جذاب بود و هم نفرت‌انگیز، و فراتر از همه خوفناک. این یهودی خیالی نوعی میدان رزم بود که در آن مبارزهٔ پایان‌ناپذیر کلیسا برای حفظ هویت خود و حفظ روشنی مرزهای زمانی و مکانی‌اش در جریان بود. این یهودی خیالی موجودی انباشته از معنا بود؛ انباشته از معناهایی که باید از هم جدا نگه داشته شوند. و به همین

دلیل این یهودی خیالی دشمن طبیعی هر نیرویی بود که در صدد مرزکشی و تحکیم آن بود. این یهودی خیالی (به تعبیر سارتر) آلودگی[1] بود و (به تعبیر مری داگلاس[2]) لیزابه[3] ـــ یعنی ناسازگار با نظم اشیا، و جوهر و تجسم این ناسازگاری. (من در فصل سوم کتاب دیگرم تحت عنوان فرهنگ به مثابهٔ عمل[4] دربارهٔ رابطهٔ متقابل کنش فرهنگی عام مرزکشی، و تولید عام لیزی و سیالیت به‌تفصیل نوشته‌ام.) با این تعبیر، یهودی خیالی کارکردی بسیار مهم دارد؛ این یهودی نتایج خوفناک عبور از مرز را به تصویر می‌کشد، نتایج باقی نماندن افراد در چارچوب خود، و نتایج رفتارهایی که فاقد وفاداری غیرمشروط و واجد انتخاب مبهم‌اند؛ این یهودی نمونه و الگوی همهٔ ناسازگاری‌ها، بدعت‌گذاری‌ها، نابهنجاری‌ها و انحراف‌هاست. این یهودی در ذات خود هر نوع گزینه‌ای را که کلیسا برای نظم اشیا تعریف کرده، روایت کرده، و برحسب آن عمل کرده بی‌اعتبار می‌کند. یهودی خیالی، به عنوان نمونه‌ای از انحراف حیرت‌انگیز و منطق‌گریزی مرموز، در نفس خود بدیلی است برای نظمی که کلیسا تعریف کرده و به اجرا گذاشته است. به این دلیل او قابل اعتمادترین نگهبان مرز این نظم است. یهودی خیالی یک پیام با خود دارد و آن این‌که بدیل نظم موجود نظم دیگری نیست، بلکه آشفتگی و نابودی است.

من اعتقاد دارم پیدایش تصور نامتجانس بودن یهودیان، به عنوان محصول فرعی خودسازی و خودبازآفرینی کلیسای مسیحی، مهم‌ترین علت برجستگی یهودیان در میان شیاطین درونی اروپاست؛ شیاطینی که نورمن کوهن در مطالعهٔ به‌یادماندنی‌اش دربارهٔ شکار جادوگران در اروپا با روشنی تمام توصیف کرده است. برجسته‌ترین نکته در یافته‌های کوهن (نکته‌ای که به طور وسیعی در مطالعات متعدد دیگر دربارهٔ این موضوع تأیید شده است) فقدان همبستگی است بین شدت ترس از جادوگران، و به طور کلی ترس‌های غیرعقلانی، و پیشرفت دانش علمی و سطح عمومی عقلانیت روزانه. واقعیت این است که رواج روش علمی مدرن و گام‌های نیرومند برای عقلانی کردن زندگی روزمره در سال‌های اولیهٔ تاریخ مدرن با خشن‌ترین و شوم‌ترین مرحلهٔ شکار جادوگران در طول تاریخ همراه بوده است. به نظر می‌رسد غیرعقلانی بودن افسانه‌های جادوگری و

---

1. visqueux　2. Mary Douglas　3. slimy　4. *Culture as Praxis*

تعقیب جادوگران ارتباط بسیار سستی با عقب‌ماندگی عقل و منطق داشته است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد این غیرعقلانی بودن عمیقاً با شدت نگرانی‌ها و تنش‌هایی که سقوط رژیم قدیم[1] و ورود نظم جدید برانگیخته یا ایجاد کرده بود مربوط بوده است. در این دوران عوامل اطمینان‌بخش قدیمی ناپدید شده بودند در حالی که عوامل اطمینان‌بخش جدید به‌کندی پا به عرصهٔ وجود می‌گذاشتند و محال بود که به این زودی استحکام عوامل قدیم را به دست آورند. در این دوران تمایزهایی که سال‌های سال قدمت داشتند نادیده گرفته می‌شدند، امتیازهای تثبیت‌شده ملغی می‌گشتند، بیگانگان از پناهگاه‌هایشان بیرون می‌آمدند و به محله‌های شهرها نقل‌مکان کردند، و بالاخره هویت‌های مطمئن دوام و اعتبار خود را از دست می‌دادند. در این دوران هرچه از مرزهای قدیمی به جا مانده بود احتیاج به دفاع نومیدانه پیدا می‌کرد، و لازم بود در اطراف هویت‌های جدید مرزهای جدید بنا شود ـــ و همهٔ این‌ها در شرایطی انجام می‌گرفت که دنیا در حرکت بود و تغییراتی با سرعت فزاینده جریان داشت. جنگ علیه «لیزابه»، به عنوان دشمن اصلی روشنی و امنیت مرزها و هویت‌ها، بی‌شک عمده‌ترین ابزار انجام هر دو وظیفه بود. این جنگ بایست به حد نهایت بی‌رحمی ارتقا پیدا می‌کرد، چرا که خود وظایف از اهمیت بی‌سابقه‌ای برخوردار بودند.

در این مطالعه بر آنم نشان دهم که درگیری فعال یا منفعل، مستقیم یا غیرمستقیم، در دلواپسی‌های جدی عصر مدرن در خصوص مرزکشی و حفظ مرزها هنوز هم روشن‌ترین و اصلی‌ترین خصیصهٔ یهودی خیالی است. من معتقدم که یهودی خیالی در طول تاریخ به عنوان «آلودگی» کل جهان غرب تعریف شده است. این یهودی در عمل در دو سوی هر سنگری که در طول تضادهای متوالی ساخته شده قرار گرفته است؛ تضادهایی که جامعهٔ غرب را در مراحل مختلفش و در ابعاد مختلفش از هم دریده است. همین واقعیت که یهودی خیالی در دو سوی سنگرهای متفاوت زیادی قرار گرفته است، سنگرهایی که در جبهه‌های زیاد و به‌ظاهر نامربوطی ساخته شده‌اند، به لیزی و دغلکاری او شدت فوق‌العاده و بی‌سابقه‌ای بخشیده است. این لیزی او نوعی ناروشنی و ابهام چندبُعدی، و در نتیجه نوعی ناهماهنگی شناختی فوق‌العاده، به وجود آورده که

1. ancien régime

در دیگر انواع «آلودگی» برآمده از ستیزه‌های مرزی (انواعی که به دلیل محدود بودن، منزوی بودن، و کارکرد تخصصی داشتن ساده هستند) قابل رؤیت نیست.

در دو سوی سنگرها

به دلایلی که بحث شد، پدیدهٔ یهودی‌ستیزی را نمی‌توان یک نمونهٔ واقعی از گروه وسیع‌تر تضادهای ملی، دینی یا فرهنگی دانست. و نیز یهودی‌ستیزی نمونه‌ای از تضاد منافع اقتصادی نیست (گرچه این مورد بارها در استدلال‌هایی که از یهودی‌ستیزی در عصر رقابتی مدرن ما دفاع کرده‌اند به کار رفته است؛ عصری که دربارهٔ خود بر اساس گروه‌های مبتنی بر منافع محصور در بازی «بده بستان»[1] اندیشیده است) ـــ یهودی‌ستیزی کاملاً متکی است به منافع خودتعریف‌گر و خودبیانگر حاملانش. این یهودی‌ستیزی نمونه‌ای از مرزکشی است نه نمونه‌ای از رقابت بر سر مرزها. به همین دلیل، یهودی‌ستیزی با هر نوع تبیینی که به یک رشته عوامل محلی و اتفاقی بستگی دارد ناسازگار است. ظرفیت باورنکردنی یهودی‌ستیزی در پاسخ دادن به همهٔ دلنگرانی‌ها و تلاش‌های نامربوط به هم دقیقاً از این‌جا نشئت می‌گیرد که در حد منحصربه‌فردی همگانی، بی‌زمان، و بی‌مکان است. این پدیده به همین دلیل با موضوعات محلی متعددی که هیچ رابطهٔ علّی‌ای با هیچ‌کدام از آن‌ها ندارد سازگاری دارد. انطباق یهودی خیالی با مقتضیات موضوعات نامشابه، که غالباً متضاد هم‌اند و همیشه در معرض یک نزاع حاد قرار دارند، همواره ناهماهنگی درونی آن را شدت بخشیده است. این انطباق، در عین حال، آن را، به عنوان یک تبیین، مناسب‌تر و متقاعدکننده‌تر ساخته و، به‌اصطلاح، به توانایی شیطانی آن افزوده است. آنچه لئو پینسکر[2] در سال ۱۸۸۲ دربارهٔ یهودیان نوشته است در مورد هیچ گروه دیگری در جهان غرب صدق نمی‌کند: «از نظر زنده‌ها، یهودی انسانی مرده است، از نظر بومی‌ها بیگانه و آواره، از نظر فقرا و استثمارشده‌ها میلیونر، و از نظر وطن‌پرستان انسانی بی‌وطن.»(۱۰) یا آنچه بار دیگر، به شکلی به‌روزشده ولی در معنی تغییرنیافته، در سال ۱۹۴۶ بیان شده است: «یهودی را می‌توان تجسم هر چیز نفرت‌انگیز، ترسناک یا منزجرکننده معرفی کرد. او ناقل بلشویسم است اما، با کمال تعجب، در عین حال معرف

---

1. zero-sum
2. Leo Pinsker

روح لیبرال دموکراسی پوسیدهٔ غربی است. از لحاظ اقتصادی او هم کاپیتالیست است و هم سوسیالیست. با انگِ حاشیه‌نشین صلح‌دوست سرزنش می‌شود ولی در عین حال، در کمال شگفتی، آتش‌افروز دایمی جنگ‌هاست.»[۱۱] یا حتی آنچه دبلیو. دی. روبینشتاین[۱] همین اواخر در ارتباط با یکی از ابعاد بی‌شمار دغلکاری یهودیان نوشته است: ترکیب شدن یهودی‌ستیزیِ معطوف به توده‌های یهودی «با انواع یهودی‌ستیزیِ معطوف به نخبگان یهودی یهودی‌ستیزی اروپایی را با خصومت و تلخی ویژه‌ای همراه کرده است. در حالی که سایر گروه‌ها یا به عنوان نخبگان قربانی نفرت بوده‌اند یا به عنوان توده‌ها، یهودیان شاید تنها گروهی باشند که همزمان به هر دو عنوان قربانی نفرت بوده‌اند».[۱۲]

گروه منشوروار

آنا ژوک،[۲] یکی از محققان دانشگاه لوبلین،[۳] اخیراً پیشنهاد کرده است که یهودیان را می‌توان یک «طبقهٔ متحرک»[۴] به حساب آورد، «چرا که آنان موضوع عواطفی هستند که معمولاً گروه‌های اجتماعی فرادست نسبت به طبقات فرودست ابراز می‌کنند، و، برعکس، قشرهای فرودست نسبت به گروه‌های فرادست».[۱۳] ژوک این تعارض چشم‌اندازهای شناختی را در لهستان سدهٔ هجدهم به‌تفصیل بررسی می‌کند و آن را نمونه‌ای از یک پدیدهٔ جامعه‌شناختی کلی‌تر می‌داند که برای تبیین یهودی‌ستیزی از اهمیت زیادی برخوردار است. در قرن گذشته، قبل از تجزیهٔ لهستان، یهودیان لهستانی غالباً نوکران اشراف و نجبا بودند. آنان همهٔ کارهای عمومی ناخوشایند از قبیل جمع‌آوری بهرهٔ مالکانه و مدیریت مصرف تولیدات دهقانان را انجام می‌دادند که تسلط سیاسی و اقتصادی نجبای زمیندار اقتضا می‌کرد و به عنوان «واسطه» یا، به زبان روان‌شناسی اجتماعی، به عنوان سپر صاحبان واقعی زمین عمل می‌کردند. یهودیان بیش از هر گروه دیگر برای این نقش مناسب بودند، چرا که خودشان در آرزوی این نبودند (و نمی‌توانستند باشند) که به مراتب بالاتر اجتماعی برسند؛ مراتبی که نقش مهم آنان می‌توانست

---

1. W. D. Rubinstein
2. Anna Żuk
۳. Lublin: نام شهری در لهستان.ـــم.
4. mobile class

برایشان فراهم کند. ناتوان از رقابت اجتماعی و سیاسی با اربابان خود، به پاداش‌های صرفاً مالی رضایت می‌دادند. به همین دلیل آنان از لحاظ اجتماعی و سیاسی نه‌فقط پایین‌تر از اربابانشان بودند، بلکه مجبور بودند همین‌طور هم باقی بمانند. اربابان می‌توانستند با آنان همان رفتاری را داشته باشند که با همهٔ نوکران وابسته به طبقات پایین‌تر داشتند و در عمل هم همین کار را می‌کردند؛ یعنی از لحاظ اجتماعی تحقیرشان می‌کردند و از لحاظ فرهنگی آن‌ها را نامطلوب به حساب می‌آوردند. تصویری که نجبا از یهودیان داشتند با کلیشه‌های عمومی آنان دربارهٔ افراد دیگری که از لحاظ موقعیت اجتماعی پایین‌تر بودند تفاوتی نداشت. نجبا یهودیان را مانند دهقانان و مردم عادی شهری غیرمتمدن، کثیف، جاهل و حریص می‌دانستند و مانند سایر مردم معمولی از آنان فاصله می‌گرفتند. با توجه به نقش اقتصادی آنان، که بعضی روابط را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد، قواعد مربوط به جدایی اجتماعی آنان با وسواس بیشتری دنبال و با صراحت و دقت بیشتری بیان می‌شد، و در مقایسه با سایر روابط طبقاتی دقت بیشتری به کار می‌رفت تا هیچ ابهامی باقی نماند و جدایی موجود بدون مشکل ادامه پیدا کند.

اما، در نظر دهقانان و مردم شهری، یهودیان تصویری کاملاً متفاوت ارائه می‌دادند. خدمات آنان به حاکمان کشور و کسانی که گروه‌های اولیهٔ تولید را استثمار می‌کردند فقط اقتصادی نبود، بلکه حمایتی هم بود؛ آنان اشرافیت و نجبا را از خشم‌وغضب مردم در امان نگه می‌داشتند و شرایطی به وجود می‌آوردند که نارضایتی‌ها به جای معطوف شدن به هدف واقعی‌شان متوجه واسطه‌ها شوند. به همین دلیل یهودیان از نظر طبقات پایین دشمن به شمار می‌آمدند و تنها استثمارگرانی بودند که این طبقات شخصاً با آنان تماس مستقیم داشتند. طبقات پایین فقط از بی‌رحمی‌های یهودیان تجربهٔ دست اول داشتند، چرا که از دید آنان یهودیان طبقات حاکم به حساب می‌آمدند. جای تعجب نیست که «یهودیانی که مانند خود گروه‌های حمله‌کننده به طبقات پایین‌تر تعلق داشتند و عاری از امتیازات ویژه بودند هدف همان تجاوزها و پرخاشگری‌هایی قرار می‌گرفتند که متوجه طبقات بالا بود.» یهودیان «به عنوان حلقهٔ رابطی کاملاً مرئی که هدف پرخاشگری‌های طبقات ستمدیده بود موقعیتی میانی» داشتند.

به نظر می‌رسد یهودیان از هر دو سو در یک مبارزهٔ طبقاتی گرفتار شده بودند، پدیده‌ای که هیچ ربطی به ویژه بودن یهودیان نداشت و به‌تنهایی برای

تبیین ویژگی‌های مشخص یهودی‌هراسی[1] کافی نبود. آنچه موقعیت یهودیان را در نبرد طبقاتی حقیقتاً متمایز می‌کرد این بود که آنان موضوع دو تضاد طبقاتی متقابل و متناقض بودند. هر کدام از طرفینِ درگیر در نبرد طبقاتی، واسطه‌های یهودی را در طرف دیگر سنگر می‌دیدند. به نظر می‌رسد استعارهٔ منشور، و در ارتباط با آن مفهوم مقولهٔ منشوروار،[2] این موقعیت را بهتر از «طبقهٔ متحرک» نشان می‌دهد. یهودیان ــ مانند همهٔ منشورها ــ بسته به این‌که از کدام سمت به آن‌ها نگاه کنند تصاویر کاملاً متفاوتی را منعکس می‌کردند؛ یکی از این تصاویر تصویر طبقات پایین خام، صیقل‌نخورده و خشن بود، و دیگری تصویر فرادستان بی‌رحم و متکبر اجتماع.

تحقیق ژوک محدود به دوره‌ای است که لهستان در آستانهٔ مدرنیزاسیون[3] است. بنابراین، در این زمان نتایج کامل این دوگانگی نگاه به یهودیان، که او به‌زیبایی آن را به تصویر کشیده، هنوز آشکار نشده است. در دوره‌های پیشامدرن ارتباط کمی بین طبقات مختلف اجتماعی وجود داشت. به همین دلیل فرصت کمی وجود داشت تا این دو دیدگاه، و دو قالب فکری‌ای که این دیدگاه‌ها به وجود آورده بودند، به هم نزدیک شوند و ترکیب ناهماهنگی را که خاص یهودی‌ستیزی مدرن است به وجود آورند. در این دوره، به دلیل کمبود مبادلات بین طبقات، هر کدام از دشمنان، به‌اصطلاح، «جنگ خودشان» را علیه یهودیان به راه می‌انداختند و این جنگ‌ها ــ به‌ویژه در مورد طبقات پایین ــ شرح و تفصیل ایدئولوژیکش را از کلیسا دریافت می‌کرد، شرح و تفصیل‌هایی که ارتباط بسیار کمی با علل حقیقی درگیری‌ها داشتند. (فقط در کشتارجمعی شهرک راین‌لند[4] نبود که شاهزادگان محلی، کنت‌ها و اسقف‌ها کوشیدند از «یهودیان خود» دفاع کنند؛ کشتاری که پتروس زاهد[5] با متهم کردن یهودیان به ایجاد نارضایتی‌هایی که هیچ ربطی به آنان نداشت به راه انداخته بود.)

با ورود مدرنیته بود که نظرات متنوع، و از لحاظ منطقی متناقض، در مورد «کاست» آشکارا بیگانهٔ یهودیان (بیگانه‌شده به واسطهٔ اقدامات سیستماتیک جداسازی) گردآوری، مقایسه و بالاخره در هم آمیخته شدند. مدرنیته، از

1. Judeophobia
2. prismatic category
3. modernization
4. Rhineland
5. Peter the Hermit

جمله، نقش جدیدی به آرا و اندیشه‌ها بخشید ــ دلیل آن نیاز دولت بود به بسیج ایدئولوژیک برای تقویت کارکردهایش، گرایش آشکار آن به یک‌شکلی و یکپارچگی (که نمونه‌ای از آن را می‌توان به‌روشنی در جنگ‌های فرهنگی دید)، مأموریت «تمدن‌سازی» آن و تیغ تیزش در دگرگون کردن اندیشه‌ها،(۱۴) و کوشش‌های آن در جهت این‌که طبقات و مناطقی را که قبلاً در حاشیه قرار داشتند در ارتباط نزدیک معنوی با بدنهٔ سیاسی[۱] جامعه قرار دهد. نتیجهٔ کلی همهٔ این تغییرات جدید رشد سریع چشم‌انداز و فشردگی ارتباطات بین طبقات بود؛ با این تغییرات، تسلط طبقاتی، علاوه بر جنبه‌های سنتی آن، شکل هدایت معنوی به خود گرفت، و در جهت ایجاد و گسترش آرمان‌ها و فرمول‌های فرهنگی برای وفاداری سیاسی حرکت کرد. برخورد و رو در رویی دیدگاه‌های جداگانه‌ای که قبلاً دربارهٔ یهودیان وجود داشت یکی از نتایج این تغییرات بود. ناهماهنگی این دیدگاه‌ها، که قبلاً بدون توجه از کنار آن گذشته بودند، اکنون به مشکل و چالش تبدیل شده بود. این مسئله، مانند هر چیز دیگری در جامعهٔ سریعاً در حال مدرن شدن، بایست شکل «عقلانی» پیدا می‌کرد. تضادها بایست حل می‌شدند؛ چه از طریق نفی کامل دیدگاه‌های به ارث رسیده ــ دیدگاه‌هایی که با هم هیچ‌گونه همخوانی‌ای نداشتند ــ و چه از طریق استدلال‌های عقلانی برای ایجاد زمینه‌های تازه و قابل قبول برای این ناهمخوانی‌ها.

واقعیت این است که در سال‌های اولیهٔ اروپای مدرن هر دو استراتژی آزموده شد. از یک سو، غیرعقلانی بودن آشکار موقعیت یهودیان به عنوان نمونه‌ای از ابتذال کلی نظام فئودالی و به عنوان یک نمونه از خرافاتی که راه را بر رشد عقل می‌بستند معرفی می‌شد. متمایز بودن و منحصربه‌فرد بودن یهودیان هیچ تفاوتی با ویژگی‌های بی‌شماری نداشت که رژیم قدیم تحملشان می‌کرد و نظام مدرن قرار بود نابودشان کند. مانند بسیاری از پدیده‌های عجیب محلی، این متمایز بودن عمدتاً مسئله‌ای فرهنگی تلقی می‌شد ــ مسئله‌ای که می‌توان، و باید، آن را با کوشش‌های پیگیر آموزشی از بین برد. کم نبودند پیشگویی‌هایی که می‌گفتند وقتی برابری حقوقی نوبنیاد به یهودیان هم تعمیم بیابد، این متمایز بودن به‌سرعت از بین خواهد رفت و یهودیان ــ یعنی یهودیان به عنوان افراد آزاد و

1. body politic

صاحب حقوق شهروندی ـــ به‌زودی در جامعه‌ای که اکنون یگانگی فرهنگی و حقوقی پیدا کرده است حل خواهند شد.

اما، از سوی دیگر، ظهور مدرنیته با فرایندهایی همراه بود که از سمت و سوی کاملاً متضادی حکایت می‌کردند. به نظر می‌رسید نامتجانس‌بودگیِ تثبیت‌شده، که فرد نامتجانس را «آلودگی» و از لحاظ معنایی آزاردهنده و مخرب واقعیتی که در موارد دیگر شفاف و منظم بود معرفی می‌کرد، با شرایط جدید منطبق شده بود و با حمله به نامتجانس‌بودگی‌های جدید گسترش می‌یافت: این نامتجانس‌بودگی ابعاد جدید مدرنی کسب کرد و عدم‌وجود رابطهٔ متقابل بین این ابعاد خود به یک نوع نامتجانس‌بودگی جدید تبدیل شد که می‌توان آن را نامتجانس‌بودگی کلان[1] توصیف کرد. یهودیان، که اینک در ابعاد دینی و طبقاتی «لیز» به حساب می‌آمدند، بیش از هر گروه دیگری در مقابل تضادها و آسیب‌هایی که تغییرات اجتماعی ناشی از انقلاب متمدن‌سازی بی‌وقفه به وجود می‌آوردند آسیب‌پذیر بودند. از نظر اکثر اعضای جامعه، ظهور مدرنیته به معنی ویرانی نظم و امنیت بود و، بار دیگر، تصور می‌شد که یهودیان در مرکز فرایند ویرانگری‌اند. به نظر می‌رسید دگرگونی و پیشرفت اجتماعی سریع و غیرقابل فهم خود یهودیان جرثومهٔ بلایی است که پیشرفت مدرنیته هر چیز آشنا، عادی و امن را به آن دچار می‌سازد.

یهودیان قرن‌ها بی‌دردسر در محله‌های بسته‌ای که در مواردی خود انتخاب کرده بودند و در مواردی مجبور شده بودند انتخاب کنند انزوا گزیده بودند؛ اکنون آنان از انزوا بیرون می‌آمدند، در مناطقی که زمانی همهٔ ساکنان آن مسیحی بودند مستغلات می‌خریدند یا خانه کرایه می‌کردند، و جزئی از واقعیت روزانه و شرکای گفتمان درهم‌آمیخته‌ای می‌شدند که منحصر به مبادلات رسمی برنامه‌ریزی‌شده نبود. یهودیان قرن‌ها به چشم قابل تشخیص بودند: آنان، به تعبیری، [نشانهٔ] جدایی خود را بر آستین‌هایشان می‌دوختند، هم به صورت واقعی و هم به صورت نمادین. ولی اکنون مثل دیگران لباس می‌پوشیدند؛ لباسی نه متناسب با عضویتشان در یک کاست بلکه متناسب با موقعیت اجتماعی‌شان. یهودیان قرن‌ها یک کاست نجس به حساب می‌آمدند، و حتی پست‌ترین مسیحیان حق خود می‌دانستند که از بالا

1. metaincongruity

به آنان نگاه کنند. اکنون بعضی از این نجس‌ها به دلیل داشتن مهارت‌های فکری یا پول، که اکنون معیار تعیین‌کنندهٔ پایگاه اجتماعی بود و ملاحظات سلسله‌مراتب اجتماعی و تبار در آن نقش تعیین‌کننده‌ای نداشت، به مقاماتی می‌رسیدند که نفوذ و حرمت اجتماعی داشتند. به‌حق می‌توان گفت سرنوشت یهودیان نمونهٔ اعلای چشم‌انداز وحشتناکی بود که تغییرات شدید اجتماعی به وجود آورده بودند، نمونه‌ای روشن و ناخواسته از چیزهایی که نابودی یقین‌های قدیمی را به ذهن متبادر می‌کردند، و یادآور دود شدن و به هوا رفتن چیزهایی بود که زمانی سخت و استوار بودند. هر کس که احساس می‌کرد تعادل زندگی‌اش از دست رفته، تهدید شده یا جایگاهش را از دست داده است می‌توانست به‌آسانی ــ و با معیارهای عقلی ــ نگرانی‌های خود را بروز آشوب تجربه‌شده‌ای معنی کند که نقش نامتجانس بودن مخرب یهودیان را بر پیشانی داشت.

و به این ترتیب یهودیان در چنگال بی‌رحم‌ترین ستیزه‌های تاریخی گرفتار شده بودند: ستیزهٔ دنیای پیشامدرن و دنیای مدرنِ در حال پیشروی. این ستیزه‌ها اولین تبلور خود را در مقاومت علنی طبقات و قشرهای رژیم قدیم یافتند که در پی نظم اجتماعی جدید از موقعیت اجتماعی امنشان ساقط و محروم می‌شدند؛ وضعیتی که برای آنان معنایی جز هرج و مرج نداشت. با شکست طغیان اولیه علیه مدرنیته و هنگامی که در پیروزی مدرنیته تردیدی باقی نماند، این ستیزه‌ها زیرزمینی شدند و در حالت مخفی جدیدشان حضور خود را در قالب ترس شدید از خلأ، اشتیاق سیری‌ناپذیر به یقین، اسطوره‌های پارانوییک در باب توطئه و جستجوی دیوانه‌وارِ هویتِ هرچه فرّارتر نشان دادند. و بالاخره، مدرنیته دشمنش را به سلاح‌های پیچیده‌ای مجهز کرد که فقط به واسطهٔ شکست در اختیار او قرار گرفته بود. طنز تاریخ اجازه داد ترس از مدرنیته به مسیرهایی بیفتد و به اشکالی درآید که فقط مدرنیته می‌توانست آن‌ها را پدید آورد. بنا بود شیاطین درونی اروپا به کمک محصولات پیچیدهٔ تکنولوژی، مدیریت علمی و قدرت متمرکز دولت ــ که همه دستاوردهای عظیم مدرنیته بودند ــ دفع شوند.

نامتجانس بودن به شکل معیار و محک این کنش تاریخی نامتجانس‌بودگیِ آشکار درآمد. وقتی راندن شیاطین رسماً غیرمجاز اعلام شد و به‌ناچار حیات زیرزمینی پیدا کرد، یهودیان تجسم مرئی شیاطین درونی شدند. در بخش بزرگی

از تاریخ مدرن، یهودیان حاملان اصلی تنش‌ها و نگرانی‌هایی بودند که مدرنیته آن‌ها را ناموجود اعلام کرده بود، به آن‌ها شدت بی‌سابقه‌ای بخشیده بود و آن‌ها را به وحشتناک‌ترین ابزار بیان مجهز کرده بود.

ابعاد مدرن نامتجانس بودن

یهودیان که اکنون ثروتمند ولی هنوز هدف نفرت بودند نوعی سوپاپ اطمینان بودند تا تخلیهٔ انرژی‌های ضدمدرنیته را تسهیل کنند. یهودیان محل تلاقی قدرت وحشتناک پول و انزجار اجتماعی، نکوهش اخلاقی و انزجار زیبایی‌شناختی بودند. این درست محملی بود که دشمنی با مدرنیته، به‌ویژه دشمنی با شکل سرمایه‌داری مدرنیته، به آن نیاز داشت. اگر می‌شد سرمایه‌داری را به یهودیان ربط داد، می‌شد آن را به بیگانه بودن، غیرطبیعی بودن، دشمن بودن، خطرناک بودن و از لحاظ اخلاقی نفرت‌انگیز بودن متهم کرد. ایجاد این ارتباط دشوار نبود: تا موقعی که یهودیان در گتوهای خود محصور بودند قدرت پول به حاشیه‌های جامعه محدود می‌شد و (با نام اهانت‌آمیز رباخواری) مقهور مقامات بود: ولی وقتی یهودیان در خیابان‌های مرکز شهر ظاهر شدند پول به مرکز زندگی نقل‌مکان کرد و (با نام افتخارآمیز سرمایه) در صدد کسب اقتدار و حرمت اجتماعی برآمد.

اولین اثرگذاری مدرنیته بر موقعیت یهودیان اروپایی انتخاب آنان به عنوان هدف اصلی مقاومت در برابر مدرنیته بود. اولین یهودی‌ستیزان سخنگویان ضدمدرنیته بودند، افرادی چون فوریه،[1] پرودون،[2] و توسِنِل[3] ــ که در دشمنی آشتی‌ناپذیر با قدرت پول، سرمایه‌داری، تکنولوژی و نظام صنعتی وحدت‌نظر داشتند. زهرآگین‌ترین یهودی‌ستیزی در جامعهٔ سرمایه‌داری اولیه نسخهٔ پیشاسرمایه‌داری ضدیت با سرمایه‌داری بود؛ آن‌گونه مخالفت با نظم سرمایه‌داریِ در حال گسترش که هنوز امیدوار بود در برابر امواج سرمایه‌داری بایستد، توسعهٔ سرمایه‌داری را مهار کند و نظم «طبیعی» واقعی یا تخیلی را که اربابان جدید پول متلاشی کرده بودند احیا کند. به دلایلی که در بالا به‌اختصار از آن‌ها یاد کردیم، قدرت پول و یهودیان در هم آمیخته بود. از طریق تطابق استعاری آن‌ها ــ «خویشاوندی» به‌اصطلاح «معنوی» آن‌ها، یا، اگر اصطلاح مورد علاقهٔ وبر را به کار ببریم، قرابت

1. Charles Fourier
2. Pierre-Joseph Proudhon
3. Alphonse Toussenel

انتخابی[1] آن‌ها ــ نوعی ارتباط علّی بین این دو مطرح و به دلایل عملی تأیید شده بود. در مقابل آن نوع سرمایه‌داری که سایهٔ شوم خود را بر سر اخلاق شغلی صنعتگران و استقلال مورد علاقهٔ آنان انداخته بود بسیار آسان‌تر می‌شد مقاومت کرد اگر می‌شد آن را به یک نیروی پذیرفته‌شدهٔ بیگانه و بدنام ربط داد. از نظر فوریه و توسنل، یهودیان مظهر همهٔ جنبه‌های نفرت‌انگیز سرمایه‌داری پیشرفته و متروپل‌های بدقواره بودند. کینه و نفرت فروباریده بر سر یهودیان می‌خواست نظم جدید خوفناک و نفرت‌انگیز جامعه را در هم ریزد. به نظر پرودون، یهودی «روحیهٔ ضدتولید دارد. نه کشاورز است و نه حتی تاجر واقعی».(۱۵)

طبق تعریف، تا موقعی که امید به جلوگیری از پیشرفت نظم جدید و جانشین کردن آن با یک آرمانشهر خرده‌بورژوایی در قالب بهشت گمشده ممکن و واقع‌بینانه به نظر می‌رسید، نسخهٔ ضدمدرنیتهٔ یهودی‌ستیزی می‌توانست ظاهر عقلانی و جذابیت مردمی خود را حفظ کند. ولی واقعیت این است که این شکل از یهودی‌ستیزی در اواسط قرن نوزدهم، وقتی که آخرین کوشش بزرگ توده‌ای برای تغییر مسیر تاریخ با شکست رو به رو شد، و چاره‌ای جز پذیرش پیروزی نظم جدید، هرچند از روی بی‌میلی، به عنوان یک نظم قطعی و برگشت‌ناپذیر باقی نماند، به‌کلی از پا درآمد. مقدر بود ارتباط بین قدرت پول و خلق و خو یا روح یهودی، که در بطن مقاومت ضدسرمایه‌داری خرده‌بورژوایی و مخالف با مدرنیته تثبیت شده بود، در اشکال بعدی سرمایه‌داری مستحیل شود و تغییر شکل پیدا کند. این ارتباط، گاهی پنهان و گاهی آشکار، ادامه پیدا کرد، اما هرگز از بستر مقاومت ضدسرمایه‌داری کاملاً پاک نشد و در تاریخ سوسیالیسم اروپایی نقش مهمی بازی کرد.

در واقع کارل مارکس، پدر سوسیالیسم علمی، بود که یهودی‌ستیزی ضدسرمایه‌داری را از حالت نگاه به عقب به حالت نگاه به جلو تغییر داد (سوسیالیسمی که هدفش این بود که بر رشد سرمایه‌داری پیروز شود و به جای این‌که از پیشرفت آن جلوگیری کند آن را پشت سر بگذارد؛ سوسیالیسمی که بر برگشت‌ناپذیر بودن سرمایه‌داری اذعان می‌کرد و طبیعت مترقی آن را می‌پذیرفت؛ سوسیالیسمی که وعده می‌داد در مقطعی که پیشرفت سرمایه‌داری با

---

1. elective affinity

خود تحول انسانی همگانی به همراه آورده بود جامعه‌ای تازه و بهتر بسازد). وقتی آخرین بقایای این توهم که سرمایه‌داری یک بیماری موقت قابل علاج است از بین رفت، مارکس با این کار خود وضعیت را به نحو بالقوه به نفع نیروهای مخالف سرمایه‌داری تغییر داد. مارکس قرابت انتخابی بین «روح یهودیت» و روح سرمایه‌داری را پذیرفت، چرا که به نظر او هر دو روح برای بالا بردن سود شخصی، چانه‌زنی، و پول درآوردن اهمیت اساسی داشتند. اگر بناست همزیستی انسان‌ها بر پایهٔ صحیح‌تر و سالم‌تری گذاشته شود، هر دو روح باید از میان برداشته شوند. به نظر مارکس سرمایه‌داری و یهودیت سرنوشت مشترکی داشتند. همزمان پیروز شدند و همزمان ناپدید خواهند شد. هیچ‌کدام از آن‌ها نمی‌تواند بعد از مرگ دیگری زنده بماند؛ یکی از آن‌ها را که نابود کنی دیگری هم نابود خواهد شد. رهایی از سرمایه‌داری به معنی رهایی از یهودیت است و بالعکس.

در جنبش سوسیالیستی اروپا گرایش به گره زدن یهودیت با پول و قدرت و، در واقع، با شرهای نفرت‌انگیز و نکوهیدهٔ سرمایه‌داری جزء تفکیک‌ناپذیر، ولی غالباً پنهان، این جنبش باقی ماند. حمله به یهودیان در بزرگ‌ترین سوسیال‌دموکراسی‌های اروپا ــ مثلاً سوسیال‌دموکراسی‌های آلمان و اتریش‌ـمجارستان[1] ــ کم نبود. در سال ۱۸۷۴ آوگوست ببِل،[2] رهبر سوسیال‌دموکراسی آلمان، ستایش‌های زیادی نثار آموزه‌های یهودستیزانهٔ کارل اویگن دورِر[3] کرد ــ عملی که انگلس را بر آن داشت دو سال بعد پاسخی در حد یک کتاب به پیامبر خودخواندهٔ سوسیالیسم آلمانی بدهد. البته انگلس این کار را نه برای دفاع از یهودیان، بلکه برای نجات موقعیت مارکس به عنوان رهبر ایدئولوژیک جنبش در حال رشد کارگری انجام داد. اما در بعضی موارد، کوشش برای محدود کردن احساسات ضدیهودی به نقشی که برایش تعیین شده بود ــ نقش همدست دایمی اما نه‌چندان تأثیرگذار موضع ضدسرمایه‌داری ــ ناموفق بود، و اولویت‌ها تغییر پیدا کردند: به این معنی که سرمایه‌داری به یکی از تهدیدهای نشئت‌گرفته از یهودیان تقلیل پیدا کرد. به این ترتیب اکثر پیروان آوگوست بلانکی،[4] شهید سرکش فرانسوی در جنگ علیه سرمایه‌داری، تحت تأثیر صمیمی‌ترین دوستش ارنست گرانژه[5] از سنگرهای

---

1. Austro-Hungarian
2. August Bebel
3. Karl Eugen Dührer
4. August Blanqui
5. Ernest Granger

کمون پاریس مستقیماً به صفوف جنبش در حال رشد ناسیونال‌سوسیالیسم هدایت شدند. با ظهور جنبش نازی بود که مخالفت عمومی با سرمایه‌داری بالاخره دچار انشقاق گردید و دوقطبی شد و شاخهٔ سوسیالیستی آن مبارزهٔ آشتی‌ناپذیر با یهودی‌ستیزی را به عنوان یکی از عناصر ضروری تلاش خود برای ممانعت از اوج‌گیری فاشیسم برگزید.

اگر در غرب پیگیرترین مقاومت در مقابل نظام صنعتی جدید عمدتاً در صفوف مالکین کوچک شهری و روستایی مشاهده می‌شد، در شرق جبههٔ فراگیر ضدسرمایه‌داری، ضدشهری و ضدلیبرال واکنشی استاندارد به آن بود. در شرق به سبب آن‌که نفوذ اجتماعی و تسلط سیاسی اشراف زمیندار دست‌نخورده باقی مانده بود، مشاغل شهری در پایین‌ترین ردهٔ اعتبار اجتماعی نگه داشته شده بودند و با صاحبان این مشاغل با نفرت توأم با تحقیر رفتار می‌شد. همهٔ راه‌های ثروتمند شدن، جز راه ازدواج یا زراعت، فاقد شرافت حقیقی تلقی می‌شدند؛ حتی زراعت، و نیز بقیهٔ فعالیت‌های اقتصادی، از دیرباز به خدمهٔ اجیرشده واگذار می‌شد یا به کسانی که پایگاه اجتماعی و توانایی‌های فردی پایین‌تری داشتند اجاره داده می‌شد. نخبگان بومی به چالش‌های مدرنیزاسیون بی‌اعتنا بودند یا با آن دشمنی می‌ورزیدند، اما یهودیان ــ که به عنوان بیگانگان فرهنگی پذیرفته شده بودند ــ یکی از معدود گروه‌هایی بودند که مقهور چنگال مهلک ارزش‌های نجبا نبودند، و به این دلیل می‌توانستند، و می‌خواستند، از فرصتی که انقلابات صنعتی، مالی و فنی در غرب فراهم آورده بودند استفاده کنند. ولی، اقدامات آنان با مقاومت سرسختانهٔ کسانی مواجه می‌شد که تحت سلطهٔ اعتقادات نجبا بودند. ژوزف مارکوس،[۱] در مطالعهٔ همه‌جانبه‌اش دربارهٔ صنعتی شدن لهستان در قرن نوزدهم (فرایندی که نمونهٔ تغییرات در اروپای شرقی بود)، به این نتیجه رسیده است که ورود صنعت به این کشور از نظر نخبگان بومیِ تحت سلطهٔ نجبا فاجعهٔ ملی بوده است.

> هنگامی که کارآفرینان یهودی مشغول ساختن راه‌آهن بودند، یک اقتصاددان برجستهٔ لهستانی به نام ی. سوپینسکی[۲] شکایت می‌کرد که «راه‌آهن‌ها گرداب‌هایی هستند که منابع مالی عظیمی را می‌بلعند، و هیچ اثری، جز

1. Joseph Marcus   2. J. Supiński

خاکریزها و ریل‌های روی آن، از خود باقی نمی‌گذارند. وقتی یهودیان مشغول ساختن تأسیسات صنعتی بودند، زمینداران ایشان را متهم می‌کردند به این‌که کشاورزی را، که ظاهراً با کمبود نیروی کار روبه‌رو بود، نابود می‌کنند. وقتی کارخانه‌ها شروع به کار کردند، نخبگان ادبی و اجتماعی هم بیزاری خود را از صاحبان آن‌ها اعلام کردند و هم به دلیل این‌که زندگی در محیط لذت‌بخش و آزاد روستایی را رها کرده و محیط ملالت‌انگیز کارخانه را برگزیده بودند که به نظر آنان انسان را به بردگی می‌کشاند و نابود می‌کرد بر آن‌ها دل می‌سوزاندند.

لازم است خاطرنشان سازیم کسانی که چنین دیدگاه‌هایی داشتند، یعنی رفاه مادی را بی‌اهمیت می‌دانستند و پول درآوردن را تحقیر می‌کردند، فاقد توانایی کارآفرینی، یعنی توانایی لازمهٔ عصر صنعتی شدن سرمایه‌داری، بودند. و نیز جای تعجب نیست که تنها مروجان پیشرفت صنعتی در لهستان یهودیان بومی و مهاجران بودند.

اعضای بورژوازی یهودی به مبلغان اندیشه‌های لیبرالی غربی تبدیل شده بودند. بر اساس اعتقادات اشرافی و محافظه‌کار کاتولیک‌های لهستان این‌گونه تغییر، و به طور کلی «ماتریالیسم غربی»، تهدیدی برای سنت‌های لهستانی و «روح ملی» تلقی می‌شد.[۱۶]

یهودیان بومی، که در برابر چشمان نجبای حیرت‌زده به بورژوازی یهودی تبدیل می‌شدند، به صور مختلف نخبگان ریشه‌دار را تهدید می‌کردند. آنان نمونه‌ای بودند از رقابت قدرت اجتماعی جدیدِ متکی بر توانایی‌های مالی و صنعتی با قدرت سنتی که بر مالکیت زمین و حمایت زمینداران موروثی استوار بود. همچنین آنان نشانه‌ای بودند از بی‌پایه بودن هماهنگی قبلی بین میزان اعتبار اجتماعی و میزان نفوذ؛ گروه نوکران، که در پایین‌ترین مرتبهٔ اجتماعی قرار داشتند، از طریق بالا رفتن از نردبانی که از زباله‌دان ارزش‌های مطرود جامعه برداشته بودند به قدرت دست می‌یافتند. از نظر نجبایی که مشتاق حفظ جایگاه رهبری ملت بودند، تهدید صنعتی شدن دو جنبه داشت: تهدید کاری که انجام می‌گرفت و تهدید کسی که این کار را انجام می‌داد. ابتکارات اقتصادی یهودیان خطری را که متوجه سلطهٔ اجتماعی مستقر بود با ضربه زدن به کلیت نظم اجتماعی که این سلطه را برپا نگه می‌داشت و به مدد این سلطه پابرجا می‌ماند در هم می‌آمیخت. به همین دلیل، ربط دادن یهودیان به آشوب و بی‌ثباتی جدید کار دشواری نبود. یهودیان، به

عنوان عاملان آشوب و بی‌نظمی، نیرویی شوم و ویرانگر تلقی می‌شدند؛ یهودیان، مانند مادهٔ لغزنده‌ای که مرز بین چیزهایی را که باید از هم جدا نگه داشته شوند از میان برمی‌دارد، نظم سلسله‌مراتب را متزلزل می‌کردند، هر آنچه سخت و استوار را دود و هر آنچه مقدس را بی‌حرمت می‌کردند.

واقعیت این است که وقتی میل یهودیان به جذب در جامعهٔ میزبان به حد نهایی آمادگی این جامعه برای جذب آنان نزدیک شد، نخبگان یهودی در مراکز آموزشی با شدت هرچه بیشتر نقد اجتماعی را آغاز کردند، و بسیاری از محافظه‌کاران بومی به همین دلیل به آنان به عنوان نیرویی که در ذات خود برهم‌زنندهٔ ثبات است می‌نگریستند. به تعبیر موجز و هوشیارانهٔ دیوید بیال،[1] با نزدیک شدن قرن بیستم، «همهٔ لیبرال‌ها، ناسیونالیست‌ها و انقلابیون یهودی، که از هر جهت دیگر با هم تفاوت داشتند، در این نکته متفق‌القول بودند که جوامع اروپایی در شکل معاصرشان عاری از عاطفهٔ مهمان‌نوازی‌اند و فقط با تغییر جامعه یا با تغییر رابطهٔ یهودیان و جامعه می‌توان مسائل یهودیان را در اروپا حل کرد... 'بهنجار بودن' اکنون از انواع گوناگونی از تجارب اجتماعی و آرمان‌های خیالی حکایت می‌کرد که در گذشته هرگز وجود نداشتند.»[(۱۷)]

پیوند خوردن با میراث لیبرال عصر روشنگری به «لغزندگی» یهودیان بُعد دیگری افزود. یهودیان، برخلاف همهٔ گروه‌های دیگر، به آن نوع شهروندی که لیبرالیسم ترویج می‌کرد علاقه‌ای نشان نمی‌دادند. به تعبیر به‌یادماندنی هانا آرنت: «یهودیان برخلاف همهٔ گروه‌های دیگر بر اساس بدنهٔ سیاسی جامعه تعریف می‌شدند و موقعیت آنان را همین بدنهٔ سیاسی تعیین می‌کرد. و چون این بدنهٔ سیاسی واقعیت اجتماعی نداشت، آنان از لحاظ اجتماعی در خلأ زندگی می‌کردند.»[(۱۸)] این وضع در سراسر تاریخ پیشامدرن اروپا برقرار بود. یهودیان، بسته به سطح و نوع نظام فئودالی، Königjuden، یعنی جزو دارایی یا تحت قیمومیت شاه، شاهزاده یا سرداران محلی، بودند. پایگاه اجتماعی آنان با سیاست زاده می‌شد و با سیاست حفظ می‌شد. به همین دلیل، آنان روی هم رفته از درگیری‌های اجتماعی به دور بودند؛ آنان بیرون از ساختار اجتماعی قرار می‌گرفتند و تعلقات طبقاتی یا درگیری‌های طبقاتی بالکل، یا تقریباً، در تعریف حیات آنان محلی از اعراب

---

1. David Biale

نداشت. یهودیان به عنوان امتداد دولت در بطن جامعه از لحاظ اجتماعی ذاتاً بیرون از قلمرو[1] بودند و، به همین دلیل، چاره‌ای نداشتند جز این‌که در برخوردهای فشرده و ستیزه‌آمیز بین جامعه و اربابان سیاسی سپر بلایی برای هر دو طرف باشند و وقتی درگیری‌های این دو به نقطهٔ اوج خود می‌رسید همیشه هدف اولین و سخت‌ترین ضربه‌ها قرار می‌گرفتند. هر حمایتی که آنان می‌توانستند انتظارش را داشته باشند از طرف دولت می‌رسید، ولی درست همین حمایت آنان را به طور اجتناب‌ناپذیری به ترحم و خیرخواهی حاکمان سیاسی وابسته می‌کرد و در رو در رویی با کینه‌ورزی و حرص و آز پادشاهان ناتوانشان می‌ساخت. ناهماهنگی موقعیت آنان ــ یعنی قرار گرفتن در خلأ بین دولت و جامعه ــ تا حدودی در واکنش ناهمگون آنان به تغییرات سیاسی که وجه مشخصهٔ طلیعهٔ مدرنیته بود انعکاس داشت. رها شدن از وابستگی دایمی به حاکمان سیاسی مستلزم کسب پایگاه اجتماعی غیرسیاسی و رسیدن به نوعی استقلال سیاسی بود. لیبرالیسم با تأکیدش بر خودسازی و خودابرازگری افراد آزاد دقیقاً همین استقلال را نوید می‌داد. و کسب حقِ عمل کردن به احکام لیبرالی به نظر می‌رسید، مانند همهٔ مزایایی که یهودیان در گذشته از آن‌ها بهره‌مند شده بودند، به تصمیمات سیاسی بستگی دارد. به نظر می‌رسید رهایی از یوغ دولت فقط به مدد دولت امکان‌پذیر است. در حالی که سایر گروه‌ها از قدرت اجتماعی‌شان در مقابل دخالت بیش از حد دولت دفاع می‌کردند، یهودیان نمی‌توانستند چنین حقوقی را بدون دولت مداخله‌گر به دست آورند؛ دولتی که آماده باشد هر کاری برای نابود کردن انحصارات نظام سلسله‌مراتبی کهنه و مرزهای به‌دقت حفاظت‌شدهٔ آن انجام دهد. به همین دلیل یهودیان ــ نه‌فقط به سبب رشد ناگهانی موقعیت اجتماعی‌شان، بلکه همین‌طور به دلیل از بین رفتن امنیت که این رشد نماد آن بود ــ از نظر نخبگانِ ریشه‌دار بذرهای ویرانی به حساب می‌آمدند. پی. جی. جِی. پولزر[2] این هشدارها را نقل کرده است: «قوی‌ترین سلاح یهودیت دموکراسی غیریهودیان است»؛ «کافی است یهودیان از روشنگری و فردگرایی جانبداری کنند تا ساختار اجتماعی آلمان را از درون نابود کنند. به همین دلیل آنان نیازی ندارند با چاپلوسی راه خود را به قلهٔ جامعه باز کنند. برعکس، آنان نوعی نظریهٔ اجتماعی را به آلمانی‌ها تحمیل کرده‌اند

1. exterritorial
2. P. G. J. Pulzer

که یقیناً به آنان کمک خواهد کرد تا به قله‌های بلند برسند.»[۱۹] از سوی دیگر، جستجوی مجدانهٔ یهودیان در طلب انواع جدید حمایت‌های سیاسی به بورژوازی بومی و خودساخته امکان می‌داد یهودیان را دشمنان آزادی بیان و آزادی سیاسی معرفی کند و، همزمان، «نوع جدیدی از یهودی‌ستیزی لیبرال» را به وجود آورند «که یهودیان و نجبا را در جبههٔ واحدی قرار می‌داد و مدعی بود یهودیان متحدان مالی نجبا در مبارزه با بورژوازی در حال رشدند».[۲۰]

ملت بی‌ملیت

با این حال، هیچ‌کدام از ابعاد نامتجانس بودن ویژهٔ یهودیان شدیدتر و پایدارتر از این واقعیت بر شکل و صورت یهودستیزی مدرن تأثیر ننهاد که یهودیان، مجدداً به نقل از آرنت، «عناصری غیرملی در دنیای ملت‌های در حال شکل‌گیری یا موجود بودند.»[۲۱] به دلیل پراکندگی جغرافیایی و همه‌جا بودن، یهودیان ملتی بین‌ـالمللی یا ملتی بی‌ملیت بودند. آنان همه‌جا و همیشه یادآور نسبی بودن و محدود بودن هویت فردی و علایق جمعی‌ای بودند که معیارِ ملت بودن بنا بود با اقتدار مطلق و نهایی آن‌ها را تعریف و تعیین کند. درون هر ملتی، آنان «دشمن داخلی» به حساب می‌آمدند. مرزهای ملت تنگ‌تر از آن بودند که بتوانند آنان را تعریف کنند؛ افق‌های سنن ملی محدودتر از آن بودند که بتوانند هویت آنان را در بر بگیرند. یهودیان نه‌فقط با هر ملت دیگر تفاوت داشتند؛ بلکه با هر خارجی دیگر نیز متفاوت بودند. خلاصه کنم، آنان نَفْسِ تفاوتِ میزبانان و مهمانان و نَفْسِ تفاوتِ بومی و خارجی را بی‌اعتبار می‌کردند. و وقتی ملت بودن به اساسی‌ترین پایهٔ خودسازی گروهی تبدیل شد، آنان اساسی‌ترین تفاوت‌ها یعنی تفاوت بین «ما» و «آنان» را بی‌اعتبار کردند. یهودیان انعطاف‌پذیر و سازش‌پذیر بودند؛ یهودیان محملی خالی بودند، محملی که آماده بود هر محتوای منزجرکننده‌ای را که به «آنان» نسبت داده می‌شد حمل کند. به همین دلیل بود که توسنل یهودیان را حاملان زهر پروتستان‌های ضدفرانسوی می‌دانست، و لیشینگ،[۱] معروف‌ترین منتقد گروه آلمان جوان،[۲] یهودیان را متهم می‌ساخت به این‌که روحیهٔ طاعونی گالیک را به آلمان قاچاق می‌کنند.

---

1. Theodor Liesching
2. Das junge Deutschland

کیفیت فرا_ملی یهودیان در مراحل اولیهٔ فرایند ملت‌سازی برجستگی ویژه‌ای پیدا کرد ــ و این هنگامی بود که درگیری‌های مرزی سلسله‌های سلطنتی، که ادعاهای جدید و بی‌سابقه تحت لوای واحدهای ملی گوناگون به آن‌ها دامن زده یا دست‌کم پیچیده‌ترشان کرده بود، عدم‌درگیری یهودیان را در کارهای محلی تشویق می‌کرد و آنان را بر آن داشت که فراتر از دولت‌های در حال جنگ و جبهه‌های جنگ با هم ارتباط برقرار کنند. بعضی فرمانروایان مشتاقانه از ظرفیت واسطه‌گری یهودیان استفاده کردند؛ فرمانروایانی که، غالباً علی‌رغم میل خود، به درگیری‌هایی کشیده شده بودند که تصور درستی از آن‌ها نداشتند و در رؤیای چیز دیگری نبودند جز این‌که آشتی کنند، یا دست‌کم به نوعی از همزیستی دست یابند که برای دشمنانشان و همین‌طور برای رعایای پرهیاهوی ناسیونالیستشان پذیرفتنی باشد. در جنگ‌هایی که هدفشان عمدتاً، یا فقط، رسیدن به یک شیوهٔ همزیستی[1] قابل قبول بود، یهودیان ــ یا بگوییم انترناسیونالیست‌های مادرزاد ــ به هیئت منادیان صلح و خاموش‌کنندگان آتش جنگ درآمدند. اما وقتی میراث سلاطین به دولت‌های واقعاً ملی و ملی‌گرا واگذار شد، این دستاورد یهودیان که ابتدا از آن تمجید می‌شد به وسیلهٔ انتقام از آنان تبدیل شد: هدف جنگ به ویرانی دشمن تغییر شکل داد، وطن‌پرستی جانشین وفاداری به شاه شد، و رؤیای سیادت تلاش برای برقراری صلح را خاموش کرد. در دنیای کاملاً و تماماً تقسیم‌شده به قلمروهای ملی، جایی برای انترناسیونالیسم وجود نداشت، و هر تکه زمین بی‌صاحبی دعوتی دایمی به تجاوز به حساب می‌آمد. دنیایی که مملو از ملت‌ها و دولت‌های ملی بود از خلأ غیرملی نفرت داشت. یهودیان در چنین خلائی زندگی می‌کردند: آنان خود چنین خلائی بودند. به همین دلیل آنان، در جایی که تنها ارتباط مجاز به وساطت لوله‌های تفنگ شکل می‌گرفت، به سبب توانایی‌شان در مذاکره کردن هدف سوءظن قرار می‌گرفتند. (در میان اردوگاه‌های جنگ بزرگ[2] سوءظن دربارهٔ این‌که یهودیانِ کشورهایشان فاقد وطن‌پرستی هستند و اشتیاقی به کشتن دشمنان ملت ندارند تقریباً تنها نکتهٔ مورد توافق بود.) این کیفیت گرچه خود بوی خیانت می‌داد، در مقایسه با جهان‌وطنی ذاتی و آشکارا غیرقابل اصلاح یهودیان کمتر آزاردهنده بود.

1. modus coexistendi
2. Great War

بدترین سوءظن‌ها دربارهٔ یهودیان با استناد به گرایش‌های مشخص خود آنان به این‌که پایگاه فرامرزی خود را به صورت دفاع پرحرارت از «ارزش‌های انسانی»، یا «دفاع از ذاتِ انسانیت»، جهانی شدن، یا سایر شعارهای بسیج‌کنندهٔ غیروطن‌پرستانه نشان دهند تأیید می‌شد. هاینریش لئو[1] در همان آغاز عصر ملی‌گرایی هشدار داد:

ملت یهود آشکارا با این مشخصه از همهٔ ملت‌های دیگر جهان متمایز می‌شود که ذهنی کاملاً تباه‌کننده و متلاشی‌کننده دارد. همان‌طور که چشمه‌هایی وجود دارند که هر چیزی را در آن‌ها بیندازیم به سنگ تبدیل می‌کنند، یهودیان هم، از همان اول تا به امروز، هر چیزی را که در مدار فعالیت‌های معنوی‌شان قرار گرفته است به یک کلیت انتزاعی تبدیل کرده‌اند.

یهودیان، به‌راستی، نمونه‌های کامل غریبه‌های[2] زیمل بودند ــ افرادی که همیشه خارجی‌اند، حتی هنگامی که در داخل باشند، و به چیزهای آشنا طوری نگاه می‌کنند که گویی این چیزها موضوعات بدیع مطالعه‌اند، سؤالاتی می‌پرسند که هیچ کس دیگر نمی‌پرسد، در موضوعات قطعی تشکیک می‌کنند و موضوعات چالش‌ناپذیر را به چالش می‌کشند. از لودویگ بورنه[3] رفیق هاینه گرفته تا کارل کراوس[4] در آستانهٔ سقوط خاندان هاپسبورگ و کورت توکولسکی[5] در آستانهٔ پیروزی نازی‌ها، یهودیان همهٔ پیش‌داوری‌ها و همهٔ آن چیزهایی را که به نظرشان موضوعات حقیر محلی بودند بی‌اهمیت تلقی می‌کردند، آمیختگی محلی عقب‌ماندگی و غرور را به سخره می‌گرفتند و با کندذهنی و ابتذال سلیقه درمی‌افتادند. افرادی که چنین بینش بیگانه و بیرونی‌ای داشتند به‌هیچ‌وجه در میان ملت پذیرفته نمی‌شدند، زیرا ملت خود را به نحو قطعی و مسلّم تعریف کرده بود و خود را به چالش نمی‌کشید. فتوای فریدریش روهس،[6] اولین فتوا در میان فتواهای زیادی که علیه هر نوع کلیت انتزاعی داده شدند، هیچ‌گونه تعجبی برنینگیخت: «یهودیان واقعاً به کشوری که در آن زندگی می‌کنند تعلق ندارند. به همان دلیل که یهودیانِ لهستانی لهستانی نیستند، یهودیانِ انگلیسی انگلیسی نیستند، و یهودیانِ سوئدی سوئدی نیستند، یهودیان آلمانی هم

1. Heinrich Leo
2. strangers
3. Ludwig Börne
4. Karl Krauss
5. Kurt Tucholsky
6. Friedrich Rühs

نمی‌توانند آلمانی باشند و یهودیان پروسی هم نمی‌توانند پروسی باشند.»[۲۲]

این واقعیت که خود ادعاهای ناسیونالیستی غالباً نامتجانس و با هم ناسازگار بودند تقدیر نامتجانس بودن یهودیان را تغییر نمی‌داد. طبق معمول، ملت‌ها فرمانروایانی ستمگر داشتند که از آنان می‌ترسیدند، و ستمدیدگانی بودند که این ملت‌ها خوار و ذلیلشان می‌شمردند. ملت‌های معدودی بودند که با اشتیاق حق دیگران را رعایت می‌کردند و انتظار داشتند دیگران حق آنان را رعایت کنند. در تمام دورهٔ آشوب، و دورهٔ ناتمام خودسازی ملی، بازی ملی بازی همه یا هیچ بود؛ حاکمیت مطلق یکی حمله‌ای به حق حاکمیت دیگری بود. حقوق این ملت مترادف با تجاوز و سختگیری به ملت دیگر و فخرفروشی به آن‌ها بود.

نتایج این وضعیت در هیچ جای دیگر به ترسناکی بخش شرقی مرکز اروپا نبود. در قرن نوزدهم این منطقه دیگ جوشانی از انواع ناسیونالیسم بود ــ ناسیونالیسم قدیمی ولی هنوز اشباع‌نشده، و ناسیونالیسم از راه‌رسیده و گرسنه. بدون برانگیختن دشمنی ملت‌های استقراریافته و بلندپرواز جانبداری از ملتی دیگر واقعاً غیرممکن بود. این پدیده یهودیان را در موقعیتی به‌شدت دشوار قرار می‌داد. به عقیدهٔ پولزر:

> ساختار شغلی آنان، درجهٔ عمدتاً بالاتر تحصیلاتشان، و نیازشان به امنیت سیاسی باعث می‌شد معاشرت با ملت‌های مسلط و «صاحب تاریخ» (مانند لهستانی‌ها، مجارها،[۱] و روس‌ها) در قیاس با معاشرت با ملت‌های فقیر، دهقانی و «بدون تاریخ» (از قبیل چک‌ها، اسلواک‌ها، اوکراینی‌ها، و لیتوانیایی‌ها) برایشان آسان‌تر باشد. به این دلیل آنان در گالیسیا و مجارستان توانستند انگ آلمانی بودن را از خود بزدایند، گرچه این کار در رابطهٔ آنان با نژادهایی که به نوبهٔ خود تحت ستم لهستانی‌ها و مجارها بودند تغییر چندانی ایجاد نمی‌کرد.[۲۳]

در چند مورد نخبگان ملت‌های ریشه‌دار یا نوپا مشتاق بودند علاقه و استعداد یهودیان را در راه تحولات اقتصادی خود به کار گیرند؛ تحولاتی که وقوعشان یهودیان را نزد توده‌ها، که (برخلاف میلشان) هدف بازسازی ملی و مدرنیزاسیون اقتصادی بودند، محبوب نمی‌کرد. در مجارستان تحت حکومت خاندان هاپسبورگ، یهودیانی که علاقه‌مند به فرهنگ‌پذیری بودند مورد استقبال اشراف زمیندار قرار

1. Magyars

گرفتند تا به عنوان فداکارترین و کاراترین مجریان مجارسازی در مناطق حاشیه‌ای اسلاونشین، و نیز به عنوان عاملان مدرنیزاسیون بی‌رحمانهٔ اقتصاد راکد و عقب‌ماندهٔ دهقانی فعالیت کنند؛ مناطقی که نجبا امیدوار بودند در مجارستان مستقل آینده آن‌ها را تحت فرمان خود درآورند. نخبگان ضعیف لیتوانی با کمال میل از اشتیاق یهودیان استفاده کردند تا خواست خود را برای حکومت بر اجتماعاتی که دارای ترکیبات پیچیدهٔ قومی، زبانی و دینی بودند محقق کنند؛ اجتماعاتی که در سرزمین‌های قدیم لیتوانی بزرگ تاریخی قرار داشتند و نخبگان لیتوانی رؤیای احیای آن را در سر داشتند. در مجموع، نخبگان سیاسی علاقه‌مند بودند یهودیان را در همهٔ انواع کارهای نامطبوع و خطرناکی به کار گیرند که انجام دادنشان را ضروری می‌دانستند ولی ترجیح می‌دادند خودشان آن کارها را انجام ندهند. این ترفند از بسیاری جهات راحت و مطلوب به نظر می‌رسید. وقتی نیاز به خدمات یهودیان ضرورت خود را از دست می‌داد، می‌توانستند آنان را به‌راحتی اخراج کنند؛ «یهودیان را سر جای خود نشاندن» با کف زدن و هورا کشیدن توده‌هایی روبه‌رو می‌شد که یهودیان به نمایندگی از نخبگان بر آن‌ها ریاست می‌کردند، و تسکینی بود بر داروی تلخی که نخبگان، که اکنون بر اریکهٔ قدرت تکیه زده بودند، می‌خواستند به توده‌ها بنوشانند.

ولی حتی نخبگان، ولو به طور موقت، نمی‌توانستند کاملاً به وفاداری یهودیان اعتماد کنند. برخلاف کسانی که «زادهٔ درون» اجتماع ملی بودند، عضویت در آن برای یهودیان امری انتخابی، و به این دلیل در اصل «تا اطلاع ثانوی» ابطال‌شدنی بود. مرزهای اجتماعات ملی (و حتی بیشتر از آن دارایی‌های سرزمینی آن‌ها) هنوز نامطمئن و محل بحث بود، رضایت از وضع ناروا به حساب می‌آمد، و کنترل اوضاع در دستور کار قرار داشت. سنگرهایی برافراشته می‌شد تا مرزها را از هم جدا کنند، و کسانی که از آن‌ها به عنوان مسیر عبور استفاده می‌کردند لعن و نفرین می‌شدند. دیدن گروه بزرگی از مردم که آزادانه از یک دژ ملی به یک دژ ملی دیگر می‌روند نگرانی عمیقی به وجود می‌آورد. این کار حقیقتی را که همهٔ ملت‌ها، اعم از کهنه و نو، ادعاهای خود را بر آن استوار کرده بودند زیر سؤال می‌برد؛ یعنی خصلت ملت بودن و همین‌طور موروثی بودن و طبیعی بودن هویات ملی را. رؤیای زودگذر جذب شدن یهودیان در اجتماعات ملی (و، کلی‌تر از آن، تصور این‌که «مشکل یهودی» بیشتر مشکلی فرهنگی است و باید از

طریق فرهنگ‌پذیری ارادی و توافقی حل شود) بر ناسازگاری ناسیونالیسم و فکر انتخاب آزاد مبتنی بود. گرچه این سخن ممکن است پارادوکسیکال به نظر آید، می‌توان گفت ناسیونالیست‌ها باید در نهایت از قدرت جذب و در خود حل‌کنندگی ملت‌های خود متنفر بوده باشند. آنان می‌توانند شادمانه ستایشی را که ستایشگران از محاسن ملت آنان می‌کنند بپذیرند. آنان می‌توانند این‌گونه استقبال را شرط خیراندیشی حامیان و اهدای پایگاه پناهندگی به ستایشگران به حساب آورند. با این حال، به‌سختی می‌توانند این ستایش را (حتی اگر در عمل نشان داده شود یا مترادف با حذف خود باشد) به معنی عضویت تلقی کنند. این نکته به بهترین وجه در نصیحت پرمعنی جف دنچ[1] به همهٔ ملت‌های زیردست بیان شده است: «به هر وسیلهٔ ممکن ایمان به عدالت و برابری در آینده را جار بزنید. این بخشی از نقش شماست. ولی انتظار نداشته باشید که این عدالت و برابری تحقق پیدا کند.»[۲۴]

همان‌طور که بررسی مختصر فهرست دراز نامتجانس‌بودگی‌های یهودیان نشان می‌دهد، کمتر درِ بسته‌ای در جادهٔ مدرنیته وجود داشته که دست یهودیان آن را نکوبیده باشد. یهودیان با تحمل زخم‌های مهلک توانستند فرایندی را پشت سر بگذارند که آنان را از گتوها نجات داد. آنان نقاط تاریک دنیایی بودند که برای روشنایی مبارزه می‌کرد و نقاط ابهام دنیایی بودند که مشتاق اطمینان بود. آنان همهٔ سنگرها را درنوردیدند ولی در این سنگرها از همه سو با شلیک گلوله روبه‌رو شدند. یهودی خیالی، به‌راستی، به مثابهٔ نمونهٔ اعلای «آلودگی» رؤیای نظم و روشنی در جهان مدرن بوده است؛ دشمن همهٔ نظم‌ها: نظم قدیم، نظم جدید، و به‌ویژه نظمی که مردم در آرزویش بودند.

نژادپرستی در عصر مدرنیته

در مسیر حرکت به سوی مدرنیته اتفاق مهمی برای یهودیان افتاد. آنان به این مسیر گام گذاشته بودند ولی در عمل کاملاً از آن کنار گذاشته شدند، منزوی شدند و پشت دیوارهای سنگی یا خیالی محله‌های یهودیان[2] محصور ماندند. بیگانگی آنان، مانند هوا یا مرگ، واقعیت زندگی بود. ایجاد این بیگانگی بسیج احساسات عمومی، استدلال‌های موشکافانه یا هشیاری مراقبان خودگماشته را

1. Geoff Dench
2. Judengasse

طلب نمی‌کرد؛ عادت‌های مبهم و غالباً تدوین‌نشده ولی در عین حال به‌خوبی هماهنگ‌شده کفایت می‌کرد تا نیروی دافعهٔ متقابلی، که دوام جدایی را تضمین می‌کند، بازسازی شود. ولی با فرارسیدن مدرنیته، که تفاوت افراد را در پیشگاه قانون بی‌اعتبار کرده بود، شعارهایی برای برابری حقوقی سر داده بود و یکی از عجیب‌ترین نوآوری‌های خود، یعنی شهروندی، را پدید آورده بود، همهٔ این‌ها تغییر کرد. همان‌طورکه یاکوپ کاتس[1] می‌نویسد:

> وقتی یهودیان در گتوها زندگی می‌کردند، و در سال‌های اولیهٔ بعد از ترک گتوها، اتهام‌زنندگان به آن‌ها شهروندانی بودند که از حق شهروندی‌ای برخوردار شده بودند که از یهودیان دریغ شده بود. این اتهامات فقط برای توجیه و تأیید مجدد وضع موجود و تدارک دلایلی برای نگه داشتن یهودیان در موقعیت اجتماعی و حقوقی پایین‌تر طراحی شده بودند. این اتهامات را اکنون شهروندان، یعنی کسانی که در پیشگاه قانون برابر بودند، مطرح می‌کردند و هدف آن‌ها رسمیت بخشیدن به این اعتقاد بود که یهودیان شایستهٔ موقعیت حقوقی و اجتماعی داده‌شده به شهروندان نیستند.(۲۵)

در این‌جا فقط ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی مطرح نبودند. مسئله بسیار پیچیده‌تر از این بود. آنچه مطرح بود طراحی مکانیسم‌هایی بود که قبلاً امتحان نشده بودند، و به دست آوردن مهارت‌هایی که قبلاً کسب نشده بودند، هر دوی این مکانیسم‌ها برای تولید مصنوعی چیزی که قبلاً طبیعی پنداشته می‌شد طراحی شده بودند. در دوره‌های پیشامدرن، یهودیانْ کاستی در میان کاست‌های دیگر بودند، پایگاهی اجتماعی در میان پایگاه‌های اجتماعی دیگر، و رسته‌ای در میان رسته‌های دیگر. متمایز بودن آنان مسئله نبود و عمل عادی، و در واقع نااندیشیدهٔ جداسازی آنان از تبدیل شدن این تمایز به مسئله ممانعت می‌کرد. اما با پیدایش مدرنیته جدایی یهودیان به مسئله تبدیل شد. اکنون این جدایی، مانند هر چیز دیگری در جامعهٔ مدرن، بایست ساخته می‌شد، بنا می‌شد، استدلال عقلی می‌یافت، از لحاظ تکنولوژیکی برنامه‌ریزی می‌شد، مدیریت و بازنگری می‌شد. مسئولان جوامع پیشامدرن می‌توانستند رفتار مطمئن و فراغت‌بار جنگلبانان را به خود بگیرند: این جوامع به خود واگذاشته شده سال از پی سال و نسل از پی نسل، بدون تغییرات

1. Jacob Katz

محسوس، خود را بازتولید می‌کردند. ولی جوامع جانشین آن‌ها چنین نبودند. در این جوامع دیگر نمی‌شد چیزی را مسلم فرض کرد. در آن‌ها فقط چیزی که کاشته شده بود می‌توانست رشد کند، و هر چیزی که خود به خود رشد کرده بود نابجا، و به این دلیل خطرناک، بود، چیزی که طرح کلی را به خطر می‌انداخت و در هم می‌ریخت. در این جامعه خودستایی‌هایی از نوع خودستایی‌های جنگلبانان رفتاری غیرقابل قبول بود. و در عوض آنچه ضرورت داشت رفتار و مهارت‌های یک باغبان بود؛ باغبانی مجهز به طرح دقیق چمنزار، مرزها و شیارهایی که چمنزار و مرزها را از هم جدا می‌کند؛ با تصویری از رنگ‌های هماهنگ و تفاوت بین هماهنگی خوشایند و ناهماهنگی‌های آزاردهنده؛ با عزمی جدی برای این‌که هر گیاه خودرو را که با طرح او و با تصور او از نظم و هماهنگی مغایرت دارد به عنوان علف هرز ریشه‌کن کند؛ و با ماشین‌ها و سم‌هایی که برای وظیفهٔ نابود کردن علف‌های هرز، و در مجموع برای حفظ تقسیم‌بندی‌هایی که ضرورت دارند و در طرح کلی تعریف شده‌اند کافی باشند.

جداسازی یهودیان حالت طبیعی خود را که در گذشته به مدد جدایی سرزمین‌ها به وجود آمده و با اخطارهای فراوان و روشن تقویت شده بود از دست داده بود. اکنون این جدایی بسیار مصنوعی و شکننده به نظر می‌رسید. چیزی که در گذشته بدیهی و فرضی پذیرفته‌شده بود اکنون به حقیقتی تبدیل شده بود که بایست برایش دلیل آورد و اثباتش کرد؛ این جدایی «ذات» نهفته در پشت نمودهایی بود که با این نمودها تضاد داشت. اکنون بایست طبیعی بودن جدیدی به‌دقت ساخته می‌شد و بر اقتداری استوار می‌شد که با اقتدار انطباعات حسی[1] متفاوت باشد. همان‌طورکه پاتریک ژیرار[2] می‌نویسد:

> جذب شدن یهودیان در جامعهٔ پیرامونشان و ناپدید شدن تمایزات اجتماعی و دینی به وضعی منجر شده بود که در آن نمی‌شد یهودیان و مسیحیان را از هم تفکیک کرد. یهودیان با کسب موقعیت شهروندی، مانند همهٔ گروه‌های دیگر، و آمیختن با مسیحیان از طریق ازدواج دیگر قابل تشخیص نبودند. این وضع از نظر نظریه‌پردازان ضدیهودی اهمیت ویژه‌ای داشت. ادوئار درومون،[3] مؤلف رسالهٔ فرانسهٔ یهودی،[4] نوشت: «آقای کوهنی که به کنیسه می‌رود و

1. sensual impressions
2. Patrick Girard
3. Edouard Drumont
4. *Jewish France*

خوراک حلال می‌خورد شخص محترمی است. من هیچ مخالفتی با او ندارم. من مخالف یهودیانی هستم که یهودی بودنشان آشکار نیست.»

عقاید مشابهی را می‌توانیم در آلمان نیز پیدا کنیم، جایی که به یهودیانی با آرایش موی سنتی و قباهای مخصوص کمتر از همدینان دیگرشان، یعنی میهن‌پرستان آلمانی با اعتقادات یهودی که از هموطنان مسیحی خود تقلید می‌کردند، اهانت می‌شد ... یهودی‌ستیزی مدرن نه از تفاوت زیاد گروه‌ها، بلکه از خطر نبود تفاوت‌ها زاده شد، یعنی از یکدست شدن جامعهٔ غربی، و از بین رفتن مرزهای اجتماعی و قانونی قدیم بین یهودیان و مسیحیان.[۲۶]

مدرنیته رفع تفاوت‌ها را به همراه داشت ــ حداقل رفع ظواهر بیرونی تفاوت‌ها را، رفع تفاوتِ خمیرمایه‌هایی را که فاصله‌های نمادینِ گروه‌های جداشده از آن‌ها ساخته شده بود. در غیاب این تفاوت‌ها، تأمل فلسفی دربارهٔ حکمت نهفته در واقعیت موجود کافی نبود ــ کاری که آموزهٔ مسیحی قبلاً، وقتی می‌خواست از علت جدایی واقعی یهودیان سر دربیاورد، انجام داده بود. تفاوت‌ها اکنون بایست آفریده می‌شدند، یا در مقابل قدرت فرسایندهٔ وحشتناک برابری اجتماعی و حقوقی و مبادلات بین فرهنگ‌ها محفوظ نگه داشته می‌شدند.

توضیح دینی موروثی دربارهٔ مرزها ــ یعنی نگرویدن یهودیان به مسیح ــ به‌تنهایی برای زمانهٔ جدید کافی نبود. این توضیح ناگزیر به امکان خروج یهودیان از حوزهٔ جداشده منجر می‌شد. تا وقتی مرز به‌روشنی کشیده شده بود و مشخص باقی مانده بود، این توضیح در خدمت هدفی خوب بود. این توضیح نیاز به عنصر ضروری انعطاف‌پذیری را ارضا می‌کرد که سرنوشت انسان‌ها را به آزادی مفروض برای رستگاری یا گناهکاری، و برای قبول یا رد مرحمت الهی، گره می‌زد؛ و این توضیح به این هدف دست می‌یافت بی‌آن‌که کوچک‌ترین تغییری در صلابت خود مرزها به وجود آورد. ولی همین عنصر انعطاف‌پذیری نشان داد که وقتی عملی کردن جداسازی و به حاشیه راندنْ ضعیف‌تر از آن باشند که «طبیعی بودن» مرز را حفظ کنند ــ و در عوض آن را به تصمیمات خود انسان‌ها واگذارند ــ عنصری فاجعه‌آمیز خواهد بود. جهان‌بینی مدرن، به هر حال، منادی توانایی نامحدود آموزش و حرکت به سمت کمال بود و شعار سر داده بود که همه‌چیز با کوشش پیگیرانه و ارادهٔ مصمم امکان‌پذیر است. جهان‌بینی مدرن

اعلام کرده بود که انسان هنگام تولد یک لوح سفید[1] یا یک کمد خالی است که بعداً، در فرایند متمدن شدن، می‌توان بر آن نقشی زد یا پرش کرد؛ و مضمون این نقش‌ها و محتوای این کمد را نیروی متعادل‌کنندهٔ آرای مشترک فرهنگی فراهم می‌سازد. منحصر کردن تفاوت‌های یهودیان و میزبانان مسیحی‌شان به تمایز اعتقادات و مراسم آنان، به طور پارادوکسیکال، با بینش مدرن دربارهٔ طبیعت انسانی هماهنگی داشت. به موازات کنار گذاشتن پیشداوری‌های دیگر، ترک خرافات یهودی و گرویدن به اعتقادی برتر نیز وسایل مناسب و مؤثری برای حرکت به سمت کمال به نظر می‌رسیدند؛ چیزی که، در مقیاس وسیع، فقط امکان داشت در مسیر پیروزی نهایی عقل بر جهل تحقق پیدا کند.

البته، آنچه واقعاً استحکام مرزهای قدیمی را تهدید می‌کرد فرمول ایدئولوژیک مدرنیته نبود (گرچه این فرمول تقویت‌کنندهٔ استحکام مرزهای قدیمی هم نبود)، بلکه خودداری دولت مدرنِ سکولار بود از به رسمیت شناختن رفتارهای اجتماعی متفاوت. این خودداری تا موقعی که یهودیان («آقای کوهنی» که درومون از او یاد می‌کند) خود از دنبال کردن دولت در سیر آن به سوی یکپارچگی و شکل واحد خودداری می‌کردند و به رفتار متمایز خود می‌چسبیدند قابل قبول بود. ولی سردرگمی واقعی وقتی به وجود آمد که یهودیان بیشتر و بیشتری پیشنهاد دولت را پذیرفتند و به این پیشنهاد، چه در شکل سنتی‌اش، یعنی گرویدن به مسیحیت، و چه در شکل جدیدش، یعنی جذب در فرهنگ مدرن، جواب مثبت دادند. در فرانسه، آلمان، و بخش‌هایی از اتریش ـ مجارستان، که تحت تصرف آلمانی‌ها بود، احتمال این‌که همهٔ یهودیان، به‌اجبار یا به‌اختیار، جذب گروه‌های غیریهودی شوند، و به همین دلیل از لحاظ فرهنگی غیرقابل تشخیص و از لحاظ اجتماعی نامرئی شوند حقیقتاً وجود داشت. در نبود اقدامات تبعیض‌آمیز عادی و مورد حمایت قانون، این‌گونه فقدان نشانه‌های مرئیِ تفاوت با از بین بردن کاملِ خودِ مرز مترادف بود.

در دوران مدرنیته، منزوی کردن یهودیان به روش مرزکشی جدیدی احتیاج داشت. به روشی نیاز بود که بتواند در مقابل اثرات همترازکنندهٔ توانایی‌های به‌اصطلاح بی‌نهایت نیروهای تربیتی و تمدن‌ساز مقاومت کند و آن‌ها را خنثی سازد. روشی که بتواند یک حوزهٔ «عبور ممنوع» برای آموزش و پرورش و تعالی

1. tabula rasa

خود ایجاد کند و یک محدودهٔ غیرقابل تخطی برای توانایی‌های پرورشی به وجود آورد (روشی که با اشتیاق تمام در مورد همهٔ گروه‌هایی که باید همیشه در موقعیت پایین‌تر نگه داشته شوند ــ مانند طبقات کارگر، یا زنان ــ به کار رود). اگر قرار بود این تمایز از حملهٔ برابری‌طلبانهٔ جامعهٔ مدرن رهایی یابد، بایست متمایز بودن یهودیان دوباره تعریف می‌شد و بر پایه‌های جدیدی قرار می‌گرفت؛ پایه‌هایی که از نیروهای انسانی تولید فرهنگ و تعیین سرنوشت قوی‌تر باشند. یا به بیان هانا آرنت، یهودی بودن[1] باید جانشین آیین یهود[2] شود: «یهودیان توانسته بودند از آیین یهود به دین دیگری فرار کنند؛ ولی از یهودی بودن نمی‌توانستند بگریزند.»[(۲۷)]

برخلاف آیین یهود، یهودی بودن بایست قوی‌تر از ارادهٔ انسانی و توانایی خلاق انسانی می‌بود. یهودی بودن بایست در سطح قانون طبیعت قرار می‌گرفت (نوعی قانون که باید کشف و به سود انسان از آن بهره‌برداری شود، ولی نمی‌توان آن را کنار گذاشت، تغییر داد، یا نادیده‌اش گرفت ــ حداقل نه بدون نتایج وحشتناک). لطیفهٔ درومون چنین قانونی را به یاد خواننده می‌آورد: «روزی یک دوک فرانسوی از دوستانش پرسید: 'می‌خواهید بدانید خون چگونه حرف می‌زند؟' این دوک بی‌توجه به اشک‌های مادرش با دختری از خانوادهٔ روتشیلت[3] از اهالی فرانکفورت ازدواج کرده بود. دوک پسر خردسالش را صدا زد، یک سکهٔ طلای لوئی از جیبش درآورد و به او نشان داد. چشمان پسرک با دیدن سکه برق زد. دوک ادامه داد: 'می‌بینید، غریزهٔ سامی فوراً خودش را لو می‌دهد.'» مدتی بعد شارل مورا[4] تأکید کرد: «کیستی هر فردی از همان آغاز رفتار او را تعیین می‌کند. توهم انتخاب و توهم دلیل فقط می‌تواند به فنای[5] شخص و فاجعهٔ سیاسی بینجامد.» غفلت از چنین قانونی فقط به قیمت به مخاطره انداختن خود، و جمع، امکان‌پذیر است ــ یا به هر حال این درسی است که از موریس بارِس[6] می‌آموزیم: «در چنگال کلمات، بچه از همهٔ واقعیت‌ها به دور می‌افتد: آموزهٔ کانتی ریشه‌های او را از خاک اجدادی‌اش بیرون می‌کشد. تحصیل زیاد موجوداتی به وجود می‌آورد که، به پیروی از بیسمارک، می‌توانیم نام 'پرولتاریای فارغ‌التحصیلان' را بر آنان نهیم. این ادعانامهٔ ما علیه دانشگاه‌هاست؛ آنچه بر سر محصولات آن‌ها، یعنی 'روشنفکران'،

1. Jewishness
2. Judaism
3. Rothschild
4. Charles Maurras
5. déracinement
6. Maurice Barres

می‌آید این است که به دشمن جامعه تبدیل می‌شوند.»[۲۸] محصول نوکیشی ــ چه مذهبی باشد و چه فرهنگی ــ تغییر نیست، بلکه از دست دادن کیفیت است. آن سوی نوکیشی خلأ در کمین نشسته است نه یک هویت دیگر. نوکیش هویت خود را از دست می‌دهد بی‌آن‌که به جای آن چیز دیگری به دست آورد. انسان هست پیش از آن‌که دست به کنش بزند؛ آنچه او انجام می‌دهد وجود او را تغییر نمی‌دهد. جوهر فلسفی نژادپرستی، کم و بیش، همین است.

یادداشت‌ها

1. Harry L. Feingold, *Menorah*, Judaic Studies Programme of Virginia Commonwealth University, no. 4 (Summer 1985), p. 2.
2. Norman Cohn, *Warrant for Genocide* (London: Eyre & Spottiswoode, 1967), pp. 267-8.
3. Feingold, *Menorah*, p. 5.
4. Walter Laqueur, *Terrible Secret* (Harmondsworth: Penguin Books, 1980).
5. Cohn, *Warrant for Genocide*, pp. 266-7.

۶. من در مقالهٔ زیر به نحو کامل‌تری به این موضوع پرداخته‌ام:
"Exit Visas and Entry Tickets", *Telos*, Winter 1988.

7. Eberhard Jäckel, *Hitler in History* (Boston: University Press of New England, 1964).

۸. مقایسه کنید با:
Hitler´s Secret Book (London: Grove Press, 1964).

9. Cohn, *Warrant for Genocide*, p. 252.

۱۰. به نقل از:
Walter Laqueur, *A History of Zionism* (New York, 1972), p. 188.

11. Max Weinreich, *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People* (New York: Yiddish Scientific Institute, 1946), p. 28.
12. W. D. Rubinstein, *The Left, The Right, and the Jews* (London: Croom Helm, 1982), pp. 78-9.

من این موضوع را به صورت دیگری بیان می‌کنم: خشونت بیش از حد نبود که از ترکیب یهودی‌ستیزی‌های مختلف زاده شد، بلکه دقیقاً پدیدهٔ یهودی‌ستیزی بود که از ترکیب دیدگاه‌ها زاده شد.

باید تأکید کنم که موقعیت متناقض یهودیان در جامعه، که تا هنگام جنگ جهانی دوم ادامه داشت، در حال حاضر به‌سرعت در همهٔ کشورهای ثروتمند غربی ناپدید می‌شود ــ و این امر پیامدهایی دارد که در حال حاضر ارزیابی و محاسبه‌شان دشوار است. روبنشتاین شواهد آماری قانع‌کننده‌ای ارائه می‌دهد حاکی از این‌که یهودیان در

مقیاس وسیعی به رده‌های بالای طبقهٔ متوسط ارتقا پیدا می‌کنند. موفقیت‌های اقتصادی، همراه با از بین رفتن تنگناهای سیاسی، در وجه سیاسی اعتقادات یهودیان انعکاس پیدا می‌کند: «یهودیان در حال حاضر در مجموع یک بلوک محافظه‌کار را تشکیل می‌دهند» (p. 118)، «همهٔ نومحافظه‌کاران یهودی نیستند ولی اکثر اعضای رهبری آن یهودی هستند» (p. 124)، مجلهٔ *Commentary* که روزی لیبرال و معتقد به پیشرفت بود به ارگان تندرو جناح راست آمریکا تبدیل شده است. در سمپوزیومی که اخیراً دربارهٔ «پایان دوستی زیبا» بین یهودیان و سوسیالیسم برگزار شد (نگاه کنید به: *The Jewish Quarterly*, no. 2 (1988))، ملانی فیلیپس (Melanie Phillips) با اطمینان گفت: «من خیلی دوست دارم به دوستان و آشناهای سوسیالیستم بگویم که 'من متعلق به یک اقلیت قومی هستم' و ببینم که آنان با هیستری به دور خود می‌چرخند. من چگونه باید باشم؟ من قدرتمندم. و این تصور سوسیالیست‌هاست که یهودیان در قدرت‌اند. آنان در حکومت‌اند، این‌طور نیست؟ آنان جریان امور را در دست دارند، آنان صنعت را در دست دارند، آنان مالکین زمین‌اند.» در این موقع جورج فریدمن به‌کنایه پرسید: «اعضای یهودی حکومت با سیاست‌های ناپسند آن مربوط بوده‌اند. وقتی بالاخره حباب موجود بترکد ... چه اتفاقی خواهد افتاد؟ در آن موقع جمعیت یهودیان کجا خواهد بود و سقوط جامعه و ناکامی طبقهٔ کارگر در این کشور ما را به کجا خواهد برد؟»

جالب است یادآوری کنم که موقعیت اجتماعی یهودیان آلمانی بلافاصله قبل از به قدرت رسیدن نازی‌ها به الگوهای فعلی کشورهای اروپای غربی و مخصوصاً ایالت متحده بسیار نزدیک بود. تقریباً سه‌چهارم یهودیان آلمانی در آن موقع از راه داد و ستد، بازرگانی، بانکداری و حرفه‌های تخصصی، به‌ویژه پزشکی و حقوق، زندگی می‌کردند (در مقابل فقط یک‌چهارم جمعیت غیریهودی دارای این مشاغل بودند). آنچه یهودیان را به‌ویژه در معرض دید قرار می‌داد تسلط آنان بر صنعت انتشارات، فرهنگ و روزنامه‌نگاری بود («روزنامه‌نگاران یهودی تقریباً در همهٔ عرصه‌های مطبوعات لیبرال و چپ به چشم می‌آمدند» نگاه کنید به:

Donald L. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany* (Manchester: Manchester University Press, 1980), p. 15).

یهودیان آلمان، به دلیل موقعیت طبقاتی‌شان، علاقه‌مند بودند، مانند بقیهٔ طبقات متوسط، به بخش محافظه‌کار طیف سیاسی ملحق شوند. اگر آنان، علی‌رغم میلشان، روابط مستحکمشان با برنامه‌ها و احزاب لیبرال را حفظ کردند، عمدتاً به این دلیل بود که جناح راست آلمان آشکارا ضدیهودی بود و به همین دلیل شدیداً با پیشرفت‌های پی در پی یهودیان مخالفت می‌کرد.

13. Anna Żuk, "A mobile class. The subjective element in the social perception of Jews: the example of eighteenth century Poland", in *Polin*, vol. 2 (Oxford: Basil Blackwell, 1987), pp. 163-78.

۱۴. مقایسه کنید با:

Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters* (Oxford: Polity Press, 1987).

۱۵. به نقل از :
George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism* (London: J. M. Dent & Son, 1978), p. 154.
16. Joseph Marcus, *Social and Political History of the Jews in Poland 1919-1939* (Berlin: Mouton, 1983), pp. 97-8.
17. David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History* (New York: Schocken, 1986), p. 132.
18. Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism* (London: Allen & Unwin, 1962) p. 14.
19. P. G. J. Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria*, (New York, John Wiley & Sons, 1964), p. 311.
20. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 20.
21. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 22.
22. Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism 1700-1933* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980), pp. 161-87.
23. Pulzer, *Rise of Political Antisemitism*, pp. 138-9.

می‌توان موقعیت دشوار یهودیان را از مثال زیر دریافت: «در گالیسیای شرقی و در مرزهای لیتوانی ـ بلاروس، وضع بسیار پیچیده‌تر و خطرناک‌تر بود، چرا که در آن‌جا یهودیان خود را بین دو ادعای ملی رقیب گرفتار می‌دیدند، و همین وضعیت در مناطقی از اروپای شرقی نظیر ترانسیلوانیا، بوهمیا و موراویا، و اسلواکی، که ترکیبی از اقوام مختلف در آن‌ها وجود داشت، برقرار بود. در گالیسیای شرقی جمعیت یهودیان قویاً با فرهنگ لهستانی آمیخته شده بود و در سال‌های پیش از جنگ تسلط سیاسی لهستانی‌ها را پذیرفته بود. بسیاری از آنان با زبان اوکراینی ناآشنا و به آرزوهای ملی اوکراینی‌ها بی‌اعتنا بودند و حتی گاهی در آن‌ها به دیدهٔ تحقیر می‌نگریستند. از سوی دیگر، جمهوری کوتاه‌مدت اوکراین غربی، که در پاییز ۱۹۱۸ در لووف (Lwów) اعلام شد، به یهودیان قول برابری مدنی و خودمختاری درون مرزهای ملی داد، در حالی که لهستانی‌های منطقه برای پنهان کردن تمایلات ضدیهودی خود هیچ کوششی نکردند. شورای ملی یهودیان ناحیه، نامطمئن از این‌که بین لهستانی‌ها و اوکراینی‌ها کدام‌یک پیروز نهایی خواهد بود، و برای پرهیز از آزردن هر کدام از آن‌ها، اعلام بی‌طرفی کرد ... بعضی لهستانی‌ها این موضع‌گیری را نشانهٔ طرفداری از اوکراین تلقی کردند و از یهودیان لووف بعد از تصرف شهر در سال ۱۹۱۸ انتقام گرفتند. اوکراینی‌ها هم از بی‌طرفی یهودیان دلگیر شدند و آن را ادامهٔ رفتار سنتی یهودیان در طرفداری از لهستانی‌ها تفسیر کردند.» به نقل از :

Ezra Mendelsohn, *The Jews of East-Central Europe Between the World Wars* (Bloomington: Inidana University Press, 1983), pp. 51-2.

این ماجرا، تقریباً مو به مو، در طول جنگ جهانی دوم تکرار شد. در سال ۱۹۳۹ یهودیان لهستان شرقی ورود ارتش سرخ را به عنوان حامی خود در برابر نازی‌های آشکارا یهودی‌ستیز خوشامد گفتند. کسانی از یهودیان لهستان که بعد از اشغال نازی‌ها باقی مانده بودند نیز نیروهای در حال پیشروی شوروی را، بدون ابهام، نیرویی نجات‌دهنده

تلقی کردند. در حالی که از نظر بسیاری از لهستانی‌ها، هم آلمانی‌ها و هم روس‌ها پیش از هر چیز اشغالگران خارجی بودند.

24. Geoff Dench, *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence*, (London: RKP, 1986), p. 259.
25. Katz, *From Prejudice to Destruction*, p. 3.
26. Patrick Girard, "Historical Foundations of Antisemitism", in *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, ed. Joel E. Dinsdale (Washington: Hemisphere Publishing Company, 1980), pp. 70-71.

پی‌یر-آندره تقی‌اف (Pierre-André Taguieff) اخیراً مطالعهٔ جامعی دربارهٔ بنیادهای اجتماعی-روانی نژادپرستی و پدیده‌های مربوط با آن به چاپ رسانده است. در این مطالعه او نشان داده است که در میان این پدیده‌ها تنفر از métissage (نژاد مختلط) از همه مهم‌تر است. به نظر او دورگه‌ها به طور آشکار با موارد مشابهی که «مرزها را به هم می‌زنند» تفاوت دارند. اگر رانده‌شدگان از اجتماع، یعنی افراد بی‌طبقه (declassé)، به‌اصطلاح فاقد مقوله‌اند، و مهاجرین مقولهٔ خود را از دست داده‌اند (به این معنی که این گروه‌ها بیرون از طبقه‌بندی مسلط‌اند و از این رو در مجموع از اقتدار این طبقه‌بندی بی‌بهره‌اند)، دورگه‌ها بیش‌مقوله‌ای (overcategorized) هستند؛ آن‌ها حوزه‌های معنایی موجود را به هم می‌زنند؛ حوزه‌هایی که، اگر بناست طبقه‌بندی مسلط اقتدار خود را حفظ کند، باید به‌دقت مشخص و از هم جدا شوند: (مقایسه کنید با:

La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles (Paris: Éditions la Découverte, 1988), p. 343).

27. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 87.
28. J. S. McClelland (ed.), *The French Right* (London: Jonathan Cape, 1970), pp. 88, 32, 178.

۳

مدرنیته، نژادپرستی و نابودسازی (بخش دوم)

در تاریخ نژادپرستی، و به‌ویژه نژادپرستی نازیستی، یک پارادوکس آشکار وجود دارد. در مشخص‌ترین و شناخته‌شده‌ترین موردی که تاکنون در این تاریخ می‌شناسیم، نژادپرستی وسیله‌ای برای بسیج احساسات و نگرانی‌ها در مخالفت با مدرنیته بوده، و ظاهراً مؤثر بودنش در درجهٔ اول به همین دلیل بوده است. آدولف اشتوکر،[۱] دیتریش اِکارت،[۲] آلفرد روزنبرگ،[۳] گرگور اشتراسر،[۴] یوزف گوبلس،[5] و در واقع همهٔ پیامبران، نظریه‌پردازان و ایدئولوگ‌های ناسیونال‌سوسیالیسم از شبح نژاد یهود استفاده کردند تا ترس‌های قربانیان گذشته و آیندهٔ مدرنیزاسیون را، که آنان سخنگویشان بودند، با آرمان جامعهٔ قومی،[۶] که برای جلوگیری از پیشرفت‌های بیشتر مدرنیته در صدد خلق آن بودند، پیوند دهند. ناسیونال‌سوسیالیست‌ها، با بهره بردن از وحشت عمیقاً ریشه‌دار از افت و خیزهای اجتماعی ناشی از مدرنیته، مدرنیته را حاکمیت ارزش‌های اقتصادی و پولی معرفی کردند، و خصیصه‌های نژادی یهودیان را مسئول حملات بی‌رحمانه به شیوهٔ زندگی قومی و معیارهای ارزش انسانی دانستند. به همین دلیل از نظر آنان حذف یهودیان مترادف با عدم‌قبول نظم مدرن بود. این واقعیت از خصلت اساساً پیشامدرن نژادپرستی

1. Adolf Stöcker
2. Dietrich Eckart
3. Alfred Rosenberg
4. Gregor Strasser
5. Joseph Goebbels
6. volkisch

حکایت می‌کند؛ یعنی قرابت طبیعی آن با عواطف پیشامدرن و مناسب بودن آن به عنوان محملِ چنین عواطفی.

از سوی دیگر، نژادپرستی به عنوان دریافتی از جهان، و حتی مهم‌تر از آن به عنوان ابزاری مؤثر برای عمل سیاسی، بدون پیشرفت علم مدرن، تکنولوژی مدرن و صور مدرن قدرت دولتی قابل تصور نیست. با این تعریف، نژادپرستی دقیقاً پدیده‌ای مدرن است. مدرنیته بود که نژادپرستی را امکان‌پذیر ساخت و هواخواهی از نژادپرستی را به وجود آورد؛ عصری که دستاورد را تنها معیار ارزش‌های انسانی اعلام کرده بود به یک نظریه احتیاج داشت تا، در شرایط جدیدی که عبور از مرزها به‌مراتب آسان‌تر از گذشته شده بود، علاقه به مرزکشی و نگهداری از آن را بازآفرینی کند. خلاصه این‌که، نژادپرستی سلاحی کاملاً مدرن است که مبارزان پیشامدرن، یا دست‌کم نه‌صرفاً مدرن، از آن بهره می‌گیرند.

از دیگری‌هراسی تا نژادپرستی

معمولاً (گرچه به‌غلط)، نژادپرستی را انواع نفرت‌ها و پیش‌داوری‌ها و تعصبات میان‌گروهی دانسته‌اند. گاهی نژادپرستی به دلیل بار شدید عاطفی‌اش از سایر احساس‌ها یا علایق وسیع‌تر تفکیک می‌شود؛ در موارد دیگر، این تفکیک با اشاره به صفات ارثی، بیولوژیک و برون‌ـفرهنگی انجام می‌گیرد؛ صفاتی که نژادپرستی، برخلاف انواع غیرنژادپرستانهٔ دشمنی، واجد آن‌هاست. در بعضی موارد کسانی که دربارهٔ نژادپرستی می‌نویسند به پاره‌ای دعاوی ظاهراً علمیِ نژادپرستی اشاره می‌کنند که سایر کلیشه‌های غیرنژادپرستانهٔ ساخته‌شده دربارهٔ گروه‌های بیگانه، ولی به همان اندازه منفی، معمولاً فاقد آن‌ها هستند. به هر حال، هر کدام از ویژگی‌ها را انتخاب کنیم، عادت تجزیه و تحلیل و تفسیر نژادپرستی در چارچوب مقولهٔ وسیع‌ترِ پیش‌داوری‌ها و تعصبات به‌ندرت کنار گذاشته می‌شود.

وقتی نژادپرستی در میان اشکال جدید نفرت میان‌گروهی برجستگی خاصی پیدا می‌کند، و تنها شکل از این نفرت دانسته می‌شود که قرابت مشخصی با روح علمی عصر از خود نشان می‌دهد، گرایش تفسیری دیگری بیش از پیش برجسته می‌شود؛ گرایش به گسترش دادن مفهوم نژادپرستی در حدی که سایر انواع نفرت‌ها را هم در بر گیرد. به این ترتیب همهٔ انواع پیش‌داوری‌های گروهی

تجلیات متنوعی از استعدادهای نژادیِ فطری و طبیعی تفسیر می‌شوند. شاید بعضی افراد از چنین جابه‌جایی‌هاییِ هیجان‌زده نشوند و، از لحاظ فلسفی، همهٔ آن‌ها را فقط تفاوت تعاریفی تلقی کنند که بالاخره می‌توان رد یا قبولشان کرد. ولی وقتی دقت بیشتری می‌کنیم متوجه می‌شویم که این رضایت‌خاطر چندان بجا نیست. به‌راستی، اگر همهٔ نفرت‌ها و دشمنی‌های بین‌گروه‌ها شکلی از نژادپرستی باشند، و اگر میل به فاصله گرفتن از بیگانگان و عدم‌تمایل به نزدیک شدن به آنان را تحقیقات تاریخی و قوم‌شناختی گسترده به عنوان ویژگی تقریباً جهانی و دایمی گروه‌بندی‌های انسانی بشناسند، در این صورت نژادپرستی‌ای که در زمان ما چنین اهمیتی پیدا کرده است هیچ حرف تازه‌ای برای گفتن ندارد، و این نژادپرستی اجرای دیگری است از نمایش‌نامه‌ای قدیمی که با دیالوگ‌های تا حدودی به روز شده روی صحنه آمده است. به‌ویژه این‌که، با این تعریف، ارتباط نزدیک نژادپرستی با سایر جنبه‌های زندگی مدرن یا به طور مستقیم نفی یا از کانون توجه حذف می‌شود.

پی‌یر-آندره تقی‌اف، در مطالعهٔ گیرا و عالمانهٔ اخیرش دربارهٔ پیش‌داوری و تعصب‌ورزی،(۱) نژادپرستی و دیگری‌هراسی[1] (یا کین‌توزی نسبت به فرد متفاوت) را مترادف هم می‌گیرد. به نظر او هر دوی این مفاهیم «در سه سطح» یا در سه شکل ظاهر می‌شوند، که با افزایش سطح پیچیدگی از هم تمایز پیدا می‌کنند. «نژادپرستی اولیه» از نظر او امری عام است. این نوع نژادپرستی واکنشی طبیعی است به حضور بیگانهٔ ناشناخته یا به هر شکلی از زندگی انسانی که بیگانه و گیج‌کننده است. همیشه اولین واکنش به بیگانگی خصومت است، که در بسیاری از موارد به پرخاشگری منجر می‌شود و، در مجموع، همیشه خودجوش و خودبه‌خود است. نژادپرستی اولیه به تحریک یا برانگیختگی، و همین‌طور به نظریه برای مشروع جلوه دادن نفرت اولیه احتیاج ندارد ـــ گرچه در مواردی می‌توان آن را آگاهانه تقویت کرد و به عنوان وسیله‌ای برای بسیج سیاسی به کار گرفت.(۲) در این هنگام نژادپرستی می‌تواند به سطح دیگری از پیچیدگی ارتقا پیدا کند و به نژادپرستی «ثانویه» (یا نژادپرستی عقلانی‌شده) تبدیل شود. این استحاله وقتی صورت می‌گیرد که نظریه‌ای ارائه (و درونی) می‌شود تا برای کین‌توزی

1. heterophobia

مبانی منطقی به وجود آورد. با این نظریه دیگریِ آماجِ نفرت موجودی بدنیّت یا «به طور عینی» آسیب‌رسان معرفی می‌گردد ــ موجودی که در هر دو حالت آرامش گروه کین‌توز را تهدید می‌کند. به عنوان مثال، گروه آماجِ نفرت ممکن است همدست نیروهای شروری معرفی شود که در دین گروه کین‌توز تعریف شده‌اند؛ یا ممکن است رقیب اقتصادی فاقد اخلاق معرفی شود؛ انتخاب حوزه‌ای که در آن دربارهٔ «آسیب‌رسان بودن دیگری» از لحاظ معنایی نظریه‌پردازی می‌شود به احتمال زیاد متأثر از کانون موجود مناسبات، ستیزه‌ها و دسته‌بندی‌هاست. ترس از بیگانه،[1] و به‌ویژه قوم‌مداری[2] (که هر دو در عصر ملی‌گرایی در حال رشد ظهور پیدا می‌کنند، یعنی هنگامی که یکی از حراست‌شده‌ترین مرزهای انشقاق بر اساس تاریخ، سنت و فرهنگ مشترک تعریف می‌شود)، معمول‌ترین موارد معاصر از «نژادپرستی ثانویه» هستند. و بالاخره می‌رسیم به نژادپرستی «سوم» یا رمزی، که مستلزم دو سطح «پایین‌تر» است، و ابداع استدلال‌های شبه‌بیولوژیک مشخصه‌اش به شمار می‌رود.

طبقه‌بندی سه‌بخشی، در شکلی که تقی‌اُف ساخته و تفسیر کرده است، به نظر می‌رسد از لحاظ منطقی ایراد دارد؛ اگر خصوصیت نژادپرستی ثانویه نظریه‌پردازی دربارهٔ نفرت اولیه باشد، به نظر نمی‌رسد دلیل موجهی وجود داشته باشد که فقط این ایدئولوژی را، در میان ایدئولوژی‌های فراوان دیگری که می‌توانند برای این مقصود مورد استفاده قرار گیرند (و مورد استفاده هم قرار می‌گیرند)، به عنوان ویژگی مشخص «نژادپرستی» سطح دوم برجسته کنیم. نژادپرستی سطح سوم هم به نظر می‌رسد بیشتر شبیه واحدی در دستگاه سطح دوم است. شاید تقی‌اُف می‌توانست در مقابل این ایراد از طبقه‌بندی خود دفاع کند اگر به جای برجسته کردن نظریه‌های بیولوژیک به دلیل طبیعت ظاهراً «رازآلودشان» (می‌توان دربارهٔ درجهٔ رازآلودگی همهٔ نظریه‌های نژادپرستانهٔ سطح دوم استدلال‌های بی‌شماری آورد)، به این خصلت استدلال‌های بیولوژیک اشاره می‌کرد که این استدلال‌ها بر بازگشت‌ناپذیری و علاج‌ناپذیری «دیگری بودنِ» آسیب‌رسانِ دیگری تأکید می‌کنند. به‌راستی می‌توان خاطرنشان ساخت که در عصر ما ــ که عصر ساختگی بودن نظم اجتماعی است، عصر به‌اصطلاح قدرقدرتی کامل آموزش و پرورش

1. Xenophobia
2. ethnocentrism

است و، کلی‌تر از این، عصر مهندسی اجتماع است ــ بیولوژی در مجموع، و توارث به‌ویژه، در آگاهی عمومی عرصه‌ای به حساب می‌آید که هنوز از دسترس دستکاری‌های فرهنگی به دور مانده است؛ عرصه‌ای که ما هنوز نمی‌دانیم چگونه بر طبق ارادهٔ خود وصله‌پینه‌اش کنیم، قالب‌ریزی‌اش کنیم و تغییر شکلش بدهیم. ولی تقی‌اُف اصرار دارد که شکلِ مدرنِ بیولوژیکی-علمیِ نژادپرستی به نظر نمی‌رسد «از حیث طبیعت، عمل و کارکرد با گفتمان‌های سنتی حذف که ساقط‌کنندهٔ صلاحیت‌اند متفاوت باشد».(۳) او در عوض بر درجهٔ «پارانویای هذیانی» یا «فرضیه‌بافی‌های» افراطی، به عنوان ویژگی‌های مشخص «نژادپرستی سوم»، تمرکز می‌کند.

من، برعکس، بر این عقیده‌ام که دقیقاً همین طبیعت، کارکرد و شیوهٔ عمل نژادپرستی است که شدیداً با دیگری‌هراسی تفاوت دارد ــ منظورم از دیگری‌هراسی آن ناآرامی، ناراحتی یا نگرانی مبهم (احساسی و نه عملی) است که انسان‌ها در موقعیت و احوال زندگی‌شان معمولاً هنگامی که با «عناصر انسانی» غیرقابل فهم مواجه می‌شوند، هنگامی که نمی‌توانند به‌راحتی ارتباط برقرار کنند، و هنگامی که نمی‌توانند به شیوهٔ همیشگی و آشنا رفتار کنند، احساس می‌کنند. به نظر می‌رسد دیگری‌هراسی تجلی متمرکز پدیدهٔ به‌مراتب وسیع‌تری از نگرانی است؛ یعنی نگرانی ناشی از احساس مسلط نبودن بر اوضاع، نگرانی ناشی از ناتوانی از تأثیرگذاری بر اوضاع و نگرانی ناشی از ناتوانی از پیش‌بینی پیامدهای عمل خود. دیگری‌هراسی ممکن است عینیت‌یافتگی چنین نگرانی‌ای باشد، ولی این احتمال هم هست که این نگرانی همواره دنبال ابژه‌ای باشد که به آن تکیه کند. نتیجه این‌که دیگری‌هراسی پدیدهٔ عادی همهٔ زمان‌هاست، مخصوصاً پدیدهٔ عادی عصر مدرنیته که در آن موارد احساس «مسلط نبودن بر اوضاع» رایج‌ترند، و تفسیر آن‌ها برحسب دخالت سرزدهٔ یک گروه انسانیِ بیگانه ملموس‌تر.

و همین‌طور معتقدم، با این تعریف، دیگری‌هراسی باید از لحاظ تحلیلی از دشمنی رقابتی تفکیک شود؛ دشمنی ویژه‌ای که از اعمال انسانیِ معطوف به هویت‌جویی و مرزکشی نشئت می‌گیرد. در حالت دوم، به نظر می‌رسد احساس نفرت و انزجار عمدتاً ضمیمهٔ عاطفی فعالیت تمایزگذاری هستند و خودِ تمایزگذاری طالب یک نوع فعالیت، کوشش و عمل پایدار است. ولی بیگانگان

نوع اول صرفاً گروهی بیش از اندازه نزدیک که احساس عدم‌امنیت می‌آفرینند و در عین حال مقوله‌ای از انسان‌های آشکارا متفاوت که به‌راحتی بتوان تشخیصشان داد و در فاصلهٔ دلخواه نگهشان داشت نیستند، بلکه اجتماعی از انسان‌ها هستند که «اجتماع بودنشان» آشکار و برای همه قابل تشخیص نیست؛ حتی ممکن است اعضای گروه خودشان در اجتماع بودن خویش تردید داشته باشند یا آن را پنهان کنند یا منکر آن باشند. بیگانگان در این صورت ممکن است تهدید نفوذ در گروه بومی و درآمیختن با این گروه باشند ــ البته اگر اقدامات بازدارنده به کار گرفته نشوند و با هوشیاری رعایت نشوند. بنابراین، در این صورت، فرد بیگانه وحدت و هویت گروه بیگانه را تهدید می‌کند، نه با سست کردن تسلط این گروه بر یک سرزمین یا آزادی آن برای عمل کردن به شیوهٔ آشنای خود، بلکه با بر هم زدن خود مرز و از بین بردن تفاوت شیوهٔ زندگی آشنا (یعنی درست) و شیوهٔ زندگی غیرآشنا (یعنی غلط). این وضعیت موردی است از آنچه «دشمن در میان ما» خوانده می‌شود ــ موردی که جنجال مرزکشی پرهیاهو را به راه می‌اندازد، و خود این جنجال دشمنی و نفرت شدیدی نسبت به کسانی به وجود می‌آورد که متهم به وفاداری دوگانه یا قرار گرفتن در دو سوی سنگرند.

نژادپرستی هم با دیگری‌هراسی و هم با دشمنی رقابتی متفاوت است. این تفاوت نه در شدت احساسات است و نه در نوع استدلالی که برای عقلانی نشان دادن آن به کار می‌رود. نژادپرستی با عملی که خود بخشی از آن است و آن را عقلانی نشان می‌دهد مشخص می‌شود: عملی که راهبردهای معماری و باغبانی را با راهبردهای پزشکی ترکیب می‌کند ــ و این کار را، در جهت خدمت به ساختن یک نظم اجتماعی مصنوعی، از طریق حذف عناصری از واقعیت موجود انجام می‌دهد که نه با واقعیت کامل تصویرشده همخوانی دارند و نه می‌توان آن‌ها را به صورتی تغییر داد که با آن واقعیت همخوانی داشته باشند. در جهانی که به خود می‌بالد که با سازمان دادنِ مجددِ امور انسانی بر پایهٔ عقل توانایی بی‌سابقه‌ای برای بهتر کردن شرایط زندگی به دست آورده است، نژادپرستی پرده از این باور برمی‌دارد که گروه‌های معینی از موجودات انسانی، صرف‌نظر از این‌که چه کوشش‌هایی به کار گرفته شود، قابلیت ادغام شدن در یک نظم عقلانی را ندارند. در دنیایی که گفته می‌شود دایماً محدودهٔ دستکاری‌های علمی، فنی و فرهنگی

را گسترش می‌دهد، نژادپرستی حامل این پیام است که بعضی از لکه‌ها از دامان گروه‌های معینی از انسان‌ها پاک‌شدنی نیستند ــ این گروه‌ها تغییرپذیر نیستند و هرگز هم نخواهند بود. در دنیایی که ادعا می‌کند توانایی فوق‌العاده‌ای برای آموزش و تغییرات فرهنگی دارد، نژادپرستی گروه معینی از انسان‌ها را با این بهانه جدا می‌کند که هیچ‌گونه استدلال یا وسیلهٔ آموزشی‌ای نمی‌تواند در آن‌ها تأثیر بگذارد (و به همین دلیل نمی‌توان پرورششان داد)، و از این رو همیشه باید بیگانه بمانند. خلاصه کنم: در دنیای مدرن، که مشخصه‌اش جاه‌طلبی‌اش در کنترل خود و مدیریت خود است، نژادپرستی ندا سر می‌دهد که بعضی گروه‌های انسانی ذاتاً و به طور مأیوس‌کننده‌ای در مقابل هر نوع کنترلی از خود مقاومت نشان می‌دهند و همهٔ تلاش‌ها برای اصلاح کردنشان بی‌نتیجه است. با استفاده از یک استعارهٔ پزشکی می‌توان گفت هر کسی می‌تواند بخش‌های «سالم» بدنش را با تمرین شکل دهد، ولی نمی‌تواند از رشد سرطانی سلول‌ها جلوگیری کند. رشد سرطانی سلول‌ها فقط با ریشه‌کن کردن «بهبود» می‌یابد.

نتیجه این‌که نژادپرستی ناگزیر با راهبرد بیگانه کردن مربوط است. اگر شرایط ایجاب کند، نژادپرستی مدعی است که گروه مزاحم را باید از سرزمینی که در تصرف گروه مزاحمت‌دیده است بیرون کرد. اگر چنین شرایطی وجود نداشته باشد، نژادپرستی مدعی است که گروه مزاحم را باید جسماً ریشه‌کن کرد. اخراج و نابودی دو روش بیگانه‌سازی هستند که می‌توانند جایگزین همدیگر شوند.

آلفرد روزنبرگ[1] دربارهٔ یهودیان می‌نویسد: «تسونتس[2] آیین یهود را هوس روح [یهودی][3] می‌نامد. اکنون یهودی نمی‌تواند خود را از این 'هوس' برهاند حتی اگر ده بار هم غسل تعمید شود، و نتیجهٔ ضروری این نفوذ به هر حال باقی خواهد ماند: بی‌روح بودن، ضدیت با مسیحیت و مادی بودن.»[(۴)] آنچه دربارهٔ نفوذ دین صادق است دربارهٔ همهٔ تأثیرات فرهنگی نیز صدق می‌کند. یهودیان اصلاح‌پذیر نیستند. فقط فاصلهٔ فیزیکی، یا قطع رابطه، یا محصور کردن، یا نابود کردن می‌تواند آنان را بی‌ضرر سازد.

---

1. Alfred Rosenberg　　2. Zunz

۳. قلاب افزودهٔ متن اصلی است.ــم.

نژادپرستی به عنوان شکلی از مهندسی اجتماع

نژادپرستی فقط در چارچوب طرحی برای ایجاد یک جامعهٔ کامل و تصمیم برای اجرای این طرح از طریق تلاش برنامه‌ریزی‌شده و پیگیر تحقق پیدا می‌کند. در مورد یهودی‌کشی، طرح درنظرگرفته‌شده ایجاد رایش هزارساله بود ـــ طرح تشکیل قلمرو روح آزادشدهٔ آلمانی. در این قلمرو جز روح آلمانی جایی برای هیچ چیز دیگری وجود نداشت. در این قلمرو جایی برای یهودیان نبود، چرا که روح یهودیان را نمی‌شد تغییر داد تا جزئی از روح[1] قوم آلمان شود. این ناتوانی معنوی یهودیان ویژگی موروثی یا خونی آن‌ها به حساب می‌آمد ـــ ذاتی که دست‌کم در آن زمان سویهٔ دیگر فرهنگ به حساب می‌آمد، سرزمینی که فرهنگ حتی خواب پرورش دادنش را هم نمی‌دید، برهوتی که هرگز امکان نداشت دستمایهٔ باغبانی شود. (در این زمان چشم‌انداز مهندسی ژنتیک هنوز به صورت جدی مطرح نشده بود).

انقلاب نازی اقدامی برای مهندسی اجتماع در مقیاس عظیم بود. در این انقلاب «تعلق نژادی» حلقهٔ اصلی زنجیرهٔ تدابیر مهندسی را تشکیل می‌داد. در مجموعه‌ای از متون رسمی که در دفاع از سیاست نازی‌ها نوشته شده، و به ابتکار ریبن‌تروپ[2] با هدف تبلیغات بین‌المللی به زبان انگلیسی و با لحنی ملایم و محتاط به چاپ رسیده است، دکتر آرتور گوت،[3] رئیس دپارتمان بهداشت ملی در وزارت کشور، وظیفهٔ اصلی حکومت نازی را پیگیری «سیاستی فعال که به طور مداوم متوجه حفظ سلامت نژادی است» توصیف کرده است، و استراتژی این سیاست را با کلام زیر توضیح داده است: «اگر با انتخاب سیستماتیک و حذف عناصر ناسالم تکثیر بنیهٔ سالم را تسهیل کنیم، قادر خواهیم بود، اگر نه استاندارد جسمانی نسل حاضر، استاندارد جسمانی کسانی را که جانشین ما می‌شوند ارتقا دهیم.» گوت تردید نداشت که «انتخاب‌ـاز‌ـراه‌ـحذف» که این‌گونه سیاست ایجاب می‌کرد «با خط کلی تحقیقات کوخ،[4] لیستر،[5] پاستور[6] و دیگر دانشمندان برجسته هماهنگی دارد»(۵) و به همین ترتیب ادامهٔ منطقی ـــ و در واقع اوج ـــ پیشرفت علوم مدرن است.

دکتر والتر گروس،[7] رئیس دفتر روشنگری سیاست جمعیت و رفاه نژادی،

---

1. Geist
2. Joachim von Ribbentrop
3. Arthur Gütt
4. Robert Koch
5. Joseph Lister
6. Louis Pasteur
7. Walter Gross

اجرای عملی این سیاست را به معنی وارونه کردن روند جاری می‌دانست، روندی که در آن «میزان زاد و ولد در میان ساکنان شایسته پایین می‌آید و، برعکس، این میزان در میان کسانی که از لحاظ موروثی فاقد شایستگی‌اند، یعنی ناقص‌العقل‌اند، کندذهن‌اند، و نظایر این‌ها بالا می‌رود».(۶) از آن‌جا که گروس این کلمات را برای مخاطبان بین‌المللی می‌نویسد، مخاطبانی که بعید است برای تصمیمات نازی‌ها کف بزنند، مخاطبانی که به سبب امور غیرعقلانی‌ای چون افکار عمومی و پلورالیسم سیاسی نمی‌توانند دستاوردهای علوم و تکنولوژی مدرن را تا نتیجهٔ منطقی‌شان دنبال کنند، جرئت نمی‌کند سخن خود را از ضرورت عقیم کردن کسانی که از لحاظ موروثی شایستگی تولید نسل ندارند فراتر ببرد.

اما، واقعیت سیاست نژادی بسیار ترسناک‌تر از این‌ها بود. برخلاف پیشنهاد گوت، رهبران نازی دلیلی ندیدند که توجه خودشان را به «کسانی که جانشین ما خواهند شد» محدود کنند. آنان، در حدی که منابع مالی‌شان اجازه می‌داد، شروع کردند نسل موجود را بهبود بخشند. شاهراه منتهی به این هدف حذف اجباری زندگی‌های فاقد ارزش[1] بود. به کار بردن هر وسیله‌ای برای اطمینان از پیشرفت در این راه جایز بود. برای این کار، بسته به شرایط، از کلمات «حذف»، «خلاص شدن»، «تخلیه»، یا «کاهش» (بخوانید «نابود کردن») استفاده می‌شد. در اول سپتامبر ۱۹۳۹، در پی فرمان هیتلر، در براندنبورگ،[2] هادامار،[3] زونن‌اشتاین[4] و آیشبرگ[5] مراکزی دایر شد که پشت دو دروغ مخفی بودند: کارکنان این مراکز در مکالمات خصوصیِ خودشان مراکز خود را «مؤسسه‌های مرگ راحت»[6] می‌خواندند، در حالی که در میان عموم از نام‌های بسیار فریب‌دهنده‌تر و گمراه‌کننده‌ترِ بنیاد خیریهٔ «مراقبت آسایشگاهی» یا «جا به جایی بیماران» یا حتی از رمز «ت ۴» (اشاره به خانهٔ شمارهٔ ۴ خیابان تیرگارتن[7] در برلین، جایی که دفتر هماهنگی مجموعهٔ عملیات کشتار قرار داشت) استفاده می‌کردند.(۷) وقتی در ۲۸ اوت سال ۱۹۴۱، در نتیجهٔ بلند شدن فریاد اعتراض تعدادی از شخصیت‌های برجستهٔ کلیسا، مجبور شدند این فرمان را باطل اعلام کنند، اصل «مدیریت فعال الگوهای جمعیتی» به هیچ وجه کنارگذاشته نشد؛ بلکه تمرکز آن، همراه با

---

1. unwertes Leben
2. Brandenburg
3. Hadamar
4. Sonnenstein
5. Eichberg
6. euthanasia institutes
7. Tiergartenstrasse

تکنولوژی خفه کردن به کمک گاز که کمپین مرگ راحت به رشد آن کمک کرده بود، تغییر جهت داد و متوجه یهودیان شد و به جاهای دیگری از قبیل سوبی‌بور[1] یا خِلمنو[2] انتقال یافت.

ولی زندگی‌های فاقد ارزش در تمام مدت هدف نازی‌ها باقی ماند. از نظر طراحان نازیِ جامعهٔ بی‌عیب و نقص، پروژه‌ای که آنان به دنبالش بودند و تصمیم داشتند از راه مهندسی اجتماع اجرایش کنند زندگی انسان را به دو بخش باارزش و بی‌ارزش تقسیم می‌کرد. بخش اول بایست با عشق تمام پرورش داده می‌شد و فضای حیاتی[3] پیدا می‌کرد، و بخش دوم بایست «در فاصلهٔ دور نگه داشته می‌شد»، یا ــ اگر دور کردن غیرممکن بود ــ نابود می‌شد. کسانی که کاملاً بیگانه بودند هدف سیاست نژادی شدید نبودند: در مورد آنان بایست همان استراتژی‌های قدیمی و آزموده‌شده اعمال می‌شدند، که از دیرباز به دشمنی‌های رقابتی مرتبط دانسته می‌شدند: بیگانگان بایست پشت مرزهای به‌دقت محافظت‌شده نگهداری می‌شدند. کسانی که از لحاظ جسمی و فکری ناتوان بودند مورد دشوارتری به حساب می‌آمدند و سیاستی جدید و اصیل طلب می‌کردند: آنان را نمی‌شد به دلیل این‌که مشخصاً به هیچ‌کدام از «نژادهای دیگر» تعلق نداشتند، و در عین حال ارزش پیوستن به رایش هزارساله را نداشتند، اخراج کرد یا پشت نرده‌ها نگه داشت. مورد یهودیان هم اساساً به همین نحو دردسرساز بود. آنان نژادی مثل نژادهای دیگر نبودند، بلکه ضدنژاد بودند، نژادی بودند که دیگر نژادها را می‌پوساندند و مسمومشان می‌کردند. آنان نه‌فقط پایه‌های هویت هر نژاد دیگری را سست می‌کردند بلکه نفس نظم نژادی را به هم می‌زدند. (به خاطر بیاورید که یهودیان «ملت بدون ملیت بودند» و دشمن آشتی‌ناپذیر نظم مبتنی بر ملت). روزنبرگ فتوای واینیگر[4] را دربارهٔ یهودیان با تحسین و تأیید نقل می‌کند و می‌نویسد: آنان «بافت نامرئی منسجمی از قارچ‌های لغزنده (پلاسمودیوم) هستند که از زمان‌های دیرینه وجود داشته‌اند و در سرتاسر زمین گسترده شده‌اند».[8] بنابراین جدا کردن یهودیان می‌تواند فقط اقدامی نیمه‌کاره باشد، ایستگاهی در جادهٔ منتهی به هدف نهایی. مشکل را احتمالاً نمی‌توان با پاک کردن آلمان از یهودیان فیصله داد. حتی اگر یهودیان دور از مرزهای آلمان زندگی کنند، به فرسودن و متلاشی کردن

---

1. Sobibór 2. Chelmno 3. Lebensraum 4. Weiniger

منطق طبیعی جهان ادامه خواهند داد. هیتلر، با دستوری که برای جنگیدن به خاطر سیادت نژاد آلمانی به لشکریانش داده بود، باور داشت که این جنگ جنگی به نام همهٔ نژادهاست، و خدمتی است به بشریتی که بر اساس نژاد سازمان یافته است.

مطابق این دریافت از مهندسی اجتماع به عنوان کاری علم‌بنیاد در جهتِ ساختن نظم جدید، و بهتر، (کاری که ضرورتاً به کنترل و ترجیحاً نابودی هر عامل مزاحمی منجر می‌شود) نژادپرستی دقیقاً با جهان‌بینی و عملکرد مدرنیته هماهنگی داشت. و این، حداقل، به دو دلیل اساسی بود.

اول این‌که، با پیدایش عصر روشنگری خدای جدیدی به تخت نشست، خدای طبیعت، و همراه با آن علم به عنوان تنها آیین درستِ این عصر مشروعیت پیدا کرد، و دانشمندان نقش پیامبران و کشیشان را بر عهده گرفتند. در این عصر، اصولاً، می‌شد دربارهٔ هر چیزی تحقیقات عینی کرد و همه‌چیز را، اصولاً، می‌شد با اطمینان و به‌درستی شناخت. حقیقت، خوبی و زیبایی، آنچه بود و آنچه بایست می‌بود، همه به موضوعات مشروع مشاهدات منظم و دقیق تبدیل شده بودند؛ و همهٔ این‌ها، به نوبهٔ خود، فقط می‌توانستند از طریق دانش عینی ناشی از چنین مشاهداتی مشروعیت بیابند. در خلاصهٔ گئورگ ال. موسه[1] از تاریخ دقیق و مستندش دربارهٔ نژادپرستی آمده است: «جدا کردن تحقیقات فلسفه‌های عصر روشنگری دربارهٔ طبیعت از تحقیقات آن‌ها دربارهٔ اخلاق و خصلت بشری ممکن نیست ... [از][2] همان اول ... علوم طبیعی و آرمان‌های اخلاقی و زیبایی‌شناسی در دوران باستان دست‌به‌دست هم داده بودند.» مشخصهٔ فعالیت‌های علمی، مطابق چارچوبی که در عصر روشنگری یافته بود، «تلاشی [بود] برای تعیین جایگاه دقیق انسان در طبیعت از طریق مشاهدات، اندازه‌گیری‌ها، و مقایسه‌های گروه‌های انسانی و حیوانی» و «باور به وحدت جسم و ذهن». «انتظار می‌رفت وحدت جسم و ذهن نیز خود را به شیوه‌ای محسوس و فیزیکی، که می‌شد اندازه‌اش گرفت و مشاهده‌اش کرد، نشان دهد.»(۹) جمجمه‌شناسی[3] (هنر شناخت شخصیت از طریق اندازه‌گیری جمجمه) و قیافه‌شناسی[4] (هنر شناخت شخصیت از طریق قیافه) به طور کامل اعتماد، استراتژی و جاه‌طلبی‌های عصر علمی جدید را به تصرف خود درآورده بودند. تصور می‌شد طبع، شخصیت، هوش،

---

1. George L. Mosse

۲. قلاب افزودهٔ متن اصلی است.ـــم.

3. phrenology

4. physiognomy

استعدادهای زیبایی‌شناختی، و حتی گرایش‌های سیاسی به دست طبیعت شکل می‌گیرند؛ و شیوهٔ این شکل‌گیری را می‌شد از طریق مشاهدات پیگیرانه و مقایسهٔ «فرولایهٔ»[1] مرئی و مادی حتی در مورد فریبنده‌ترین و پنهان‌ترین خصیصه‌های معنوی کشف کرد. ریشه‌های مادیِ انطباعات[2] حسی سرنخ‌های متعدد رازهای **طبیعت** بودند؛ علامت‌هایی که بایست خوانده می‌شدند، یادداشت‌هایی به زبان رمز که علم بایست آن‌ها را کشف می‌کرد.

تنها کاری که نژادپرستی بایست می‌کرد فرض کردن توزیع سیستماتیک و از لحاظ ژنتیک بازتولیدشدهٔ این خصیصه‌های مادی ارگانیسم انسانی بود که مسئول ویژگی‌های شخصیتی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی یا سیاسی بودند. حتی همین کار را هم پیشاهنگان قابل احترام علم انجام داده بودند؛ پیشاهنگانی که به‌ندرت در فهرست پایه‌گذاران نژادپرستی جا داشتند. با مشاهدهٔ عاری از کینه و اشتیاق[3] واقعیت، آنان نمی‌توانستند برتری ملموس، مادی و بی‌تردید «عینی» جهان غرب را نسبت به بقیهٔ نقاط مسکونی جهان نادیده بگیرند. به همین دلیل لینه، پدر طبقه‌بندی علمی، تفکیک ساکنین اروپا و آفریقا را با همان وسواس ثبت کرد که تفکیک خرچنگ‌ها و ماهی‌ها را. او نمی‌توانست نژاد سفید را جز این تعریف کند، و نکرد، که نژادی است «مخترع، سرشار از ابتکار، منظم، و قانونمند ... برعکس، سیاهان واجد همهٔ آن صفات منفی هستند که آنان را به نقطهٔ مقابل نژاد برتر مبدل می‌سازد: تنبل، منحرف و ناتوان از تسلط بر نفس».(۱۰) گوبینو، پدر «نژادپرستی علمی»، به خلاقیت زیادی احتیاج نداشت تا نژاد سیاه را نژادی کم‌هوش، سرشار از شهوت، و از این رو قدرتی بدوی و خطرناک توصیف کند (درست مانند اوباش لجام‌گسیخته)، و نژاد سفید را نژادی که عاشق آزادی، حرمت و معنویت است.(۱۱)

در سال ۱۹۳۸، والتر فرانک[4] تعقیب یهودیان را قصهٔ بلند «مبارزهٔ دانشمندان آلمانی با یهودیان جهان» توصیف کرد. از همان اولین روزهای حکومت نازی‌ها، مؤسسات علمی، که پروفسورهای برجستهٔ دانشگاه در رشته‌های زیست‌شناسی، تاریخ و علوم سیاسی اداره‌شان می‌کردند، مأمور شدند طبق استانداردهای بین‌المللی علوم پیشرفته دربارهٔ «مسئلهٔ یهودیان» تحقیق کنند. انستیتوی رایش

1. substratum
2. impressions
3. sine ira et studio
4. Walter Frank

برای مطالعهٔ تاریخ آلمان نوین،[1] انستیتوی مطالعهٔ مسائل یهودی،[2] انستیتوی مطالعهٔ یهودیان و نفوذ آنان در حیات کلیسای آلمان،[3] و از همه معروف‌تر انستیتوی تحقیق دربارهٔ مسئلهٔ یهودیان،[4] که به روزنبرگ تعلق داشت، فقط معدودی از مراکز علمی بودند که با کاربست متدولوژی علمی در مباحث نظری و عملی «سیاست یهودی» سر و کار داشتند، و در این مراکز هرگز کمبود محققان واجد شرایط با مدارک معتبر آکادمیک احساس نمی‌شد. طبق یکی از اصول شاخص فعالیت آن‌ها:

> ده‌ها سال است که کل زندگی فرهنگی مردم کم‌و‌بیش تحت نفوذ تفکر بیولوژیک بوده است. این تفکر حدود اواسط قرن گذشته با تعلیمات داروین، مِندل و گالتون شروع شد و بعدها با مطالعات پلوتس،[5] شالمایر،[6] کورِنز،[7] دِورِیس،[8] چِرماک،[9] باور،[10] رودین،[11] فیشر،[12] لِنتس[13] و دیگران پیشرفت کرد... این محققان به این نتیجه رسیدند که قوانین طبیعی کشف‌شده در مورد گیاهان و حیوانات به‌یقین در مورد انسان‌ها هم صادق‌اند...(۱۲)

دوم این‌که، از عصر روشنگری به بعد، مشخصهٔ دنیای مدرن رویکرد کنش‌گرایانه و مهندسی‌وارش به طبیعت و خودش بود. علم به خاطر خود علم مورد توجه نبود؛ بلکه، در وهلهٔ اول، وسیله‌ای تلقی می‌شد با قدرت فوق‌العاده که به صاحبش اجازه می‌داد واقعیت را اصلاح کند، بر اساس برنامه‌ها و طرح‌های انسان بازسازی‌اش کند، و به آن در کامل کردن خود یاری رساند. باغبانی و پزشکی نمونه‌های شاخص سازندگی به حساب می‌آمدند، و بهنجار بودن، سلامتی، و بهداشت استعاره‌های شاخصی برای تکالیف و راهبردهای انسان در مدیریت امور انسانی به شمار می‌رفتند. هستی و همزیستی انسان‌ها به موضوعات برنامه‌ریزی و مدیریت تبدیل شده بودند؛ انسان‌ها را هم مانند گیاهان و درختان باغ یا مانند ارگانیسم زنده نبایست به حال خود رها می‌کردند، و، بالاتر از آن، نبایست آن‌ها

---

1. Reichinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands
2. Institut zum Studium der Judenfrage
3. Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben
4. Institut zur Enforschung der Judenfrage
5. Alfred Plötz
6. Wilhelm Schallmayer
7. Carl Correns
8. Hugo de Vries
9. Erich von Tschermak
10. Erwin Baur
11. Ernst Rüdin
12. Eugen Fischer
13. Siegfried Lenz

را به حال خود می‌گذاشتند تا دچار علف‌های هرز یا مقهور بافت‌های سرطانی شوند. باغبانی و پزشکی از لحاظ کارکردی صور متفاوت یک فعالیت واحدند؛ فعالیت جدا کردن عناصر مفید که باید به زندگی خود ادامه دهند و پیشرفت کنند از عناصر مضر و فاسد که باید نابود شوند.

شیوهٔ بیان و نحوهٔ سخنوری هیتلر پر از تصاویر بیماری، عفونت، آلودگی و ناخوشی بود. او مسیحیت و بلشویسم را به سیفلیس یا طاعون تشبیه می‌کرد؛ او از یهودیان به عنوان باسیل‌ها، جرثومه‌های فساد، یا حشرات موذی یاد می‌کرد. هیتلر در سال ۱۹۴۲ به هیملر گفت: «کشف ویروس یهودیت بزرگ‌ترین انقلابی است که در جهان روی داده است. نبردی که ما اکنون درگیرش هستیم همان نبردی است که در قرن گذشته پاستور و کوخ درگیرش بودند. چه بیماری‌هایی که ریشه در ویروس یهودیت دارند ... فقط با نابودی یهودیان سلامتی خود را بار دیگر به دست خواهیم آورد.»(۱۳) در اکتبر همان سال هیتلر اعلام کرد: «ما با نابود کردن طاعون به بشریت خدمت خواهیم کرد.»(۱۴) اجراکنندگان ارادهٔ هیتلر از نابودی یهودیان به عنوان Gesundung (شفا دادنِ) اروپا، Selbsttreinigung (تطهیر خود)، و Judensäuberung (پاک شدن از لوث یهودیان) یاد می‌کردند. در مقاله‌ای در روزنامهٔ داس رایش،[1] که در ۵ نوامبر ۱۹۴۱ چاپ شد، گوبلس از ملزم شدن یهودیان به دوختن ستارهٔ داود روی لباسشان به عنوان اقدامی در جهت «پیشگیری بهداشتی» ستایش کرد. کنار گذاشتن یهودیان از اجتماعی که از لحاظ نژادی خالص است «اقدامی اساسی در جهت گسترش بهداشت نژادی، ملی و اجتماعی بود». گوبلس استدلال می‌کرد همان‌طور که حیوانات خوب و بد وجود دارند، مردم خوب و بد هم وجود دارند. «این واقعیت که یهودیان هنوز در میان ما زندگی می‌کنند دلیل بر این نیست که آن‌ها از ما هستند، همان‌طوری که کک به دلیل این‌که در خانه زندگی می‌کند حیوان اهلی به شمار نمی‌آید.»(۱۵) مسئلهٔ یهود، به گفتهٔ رئیس مطبوعاتی وزارت امور خارجه، «مسئلهٔ بهداشت سیاسی بود».[2](۱۶)

اروین باورِ زیست‌شناس و مارتین اشتِملِر[3] انسان‌شناس، دو دانشمند آلمانی با شهرت جهانی، آنچه را رهبران نازی آلمان به‌کرات با کلام پرشور و هیجان‌انگیز سیاسی بر زبان می‌آوردند با اصطلاحات دقیق علوم کاربردی بیان کرده‌اند:

---

1. *Das Reich* 2. eine Frage der politischen Hygiene 3. Martin Stämmler

> هر کشاورزی می‌داند که اگر بهترین نوعِ از حیوانات اهلی خود را قبل از این‌که تولیدمثل کنند ذبح کند و به جایشان موجودات پست‌تری پرورش دهد دام خود را به‌کلی زایل خواهد کرد. ما اجازه می‌دهیم این اشتباه، که هیچ کشاورزی آن را در مورد حیوانات و کشت خود مرتکب نخواهد شد، تا حد زیادی در میان خودمان اتفاق بیفتد. انسانیت امروزمان اقتضا می‌کند اجازه ندهیم این مردم پست‌تر تولیدمثل کنند. یک عمل ساده که در عرض چند دقیقه انجام می‌گیرد بلافاصله این کار را ممکن می‌سازد ... هیچ‌کس قوانین جدید عقیم کردن را بیش از من قبول ندارد، اما باید تأکید کنم که تصویب این قوانین تازه اول کار است...
>
> ریشه‌کن کردن و نجات دادن دو قطبِ مقابلِ هم هستند که کل پرورش نژاد حول آن‌ها دور می‌زند، دو روشی که پرورش نژاد باید مطابق با آن‌ها کار کند ... ریشه‌کن کردن به معنی از بین بردن بیولوژیکیِ نژاد پست از طریق عقیم کردن، و کم کردن آمار افراد ناسالم و نامطلوب استَ ... وظیفهٔ ما حفاظت از مردم در برابر رشد بی‌رویهٔ علف‌های هرز است.(۱۷)

خلاصه کنم: نازی‌ها مدت‌ها پیش از آن‌که اتاق‌های گاز خود را بنا کنند به دستور هیتلر کوشیدند هم‌میهنانی را که از لحاظ روانی ناسالم یا از لحاظ جسمی آسیب دیده بودند از طریق «قتل از روی ترحم» (که به‌غلط «مرگ راحت» نام گرفته بود) نابود کنند، و از طریق بارور کردن سازمان‌یافتهٔ زنانی از نژاد برتر از راه آمیزش با مردانی از نژاد برتر نژادی برتر به وجود آورند. قتل یهودیان، مانند این کوشش‌ها، اقدامی در جهت مدیریت عقلانی جامعه و تلاش سیستماتیکی در جهت به کار گرفتن موضع، فلسفه و اصولِ علومِ کاربردی در خدمت این مدیریت بود.

از بیزاری تا امحا

گئورگ ال. موسه می‌نویسد: «الهیات مسیحی هرگز طرفدار نابود کردن یهودیان نبود، بلکه طرفدار این بود که آنان را، به عنوان نمونه‌ای زنده از خداکشی،[1] از جامعه کنار بگذارد. کشتار یهودیان، در مقایسه با منزوی کردن آنان در گتوها، نقش ثانوی داشت.»(۱۸) هانا آرنت می‌گوید: «جرم با تنبیه مجرم جبران می‌شود، در حالی که شر فقط با امحا از بین می‌رود.»(۱۹)

---

1. deicide

بیزاری دیرینه از یهودیان فقط در شکل نژادپرستانهٔ مدرن و «علمی» خود عملی برای بهبود بهداشت تلقی شده است؛ فقط با بازسازی مدرن نفرت از یهودیان است که قوم یهود انگ شری نابخشودنی خورده است؛ شری متضمن یک عیب ذاتی که از دارندهٔ آن جدایی‌ناپذیر است. قبل از دورهٔ مدرن، یهودیان خطاکار بودند؛ و مانند همهٔ خطاکاران بایست به خاطر خطاهای خود رنج می‌بردند، رنج در برزخی این‌جهانی یا دیگرجهانی ــ تا اظهار ندامت کنند و، احتمالاً، بخشوده شوند. رنج بردن آنان بایست در معرض دید قرار می‌گرفت تا عواقب خطا و نیاز به اظهار ندامت دیده شود. احتمالاً چنین سودی را از تماشای گناه نابخشودنی مدرن یهودیان نمی‌توان برد، حتی اگر تنبیه به خاطر آن گناه به‌کمال انجام گیرد. (اگر تردید دارید می‌توانید به مری وایتهاوس[1] مراجعه کنید.) سرطان، کک و علف هرز نمی‌توانند اظهار ندامت کنند. آن‌ها خطا نکرده‌اند، آن‌ها فقط مطابق طبیعت خود زندگی کرده‌اند، و دلیلی برای تنبیه آنان وجود ندارد. آن‌ها را به دلیل طبیعت شرورشان باید نابود کرد. یوزف گوبلس در خاطرات خود، که در خلوت نوشته است، این نکته را با همان صراحتی که قبلاً در خلاصهٔ فلسفهٔ تاریخ روزنبرگ دیده‌ایم بیان کرده است: «امیدی نیست که یهودیان را از طریق تنبیه‌های استثنایی به انسانیت متمدن بازگردانیم. آنان همیشه یهودی باقی خواهند ماند، دقیقاً همان‌طور که ما همیشه آریایی باقی خواهیم ماند.»[۲۰] برخلاف روزنبرگِ «فیلسوف»، گوبلس وزیر حکومتی بود که قدرت وحشتناک و بی‌رقیبی داشت؛ به‌علاوه این حکومت حکومتی بود که ــ به شکرانهٔ دستاوردهای تمدن مدرن ــ می‌توانست امکان ایجاد زندگی بدون سرطان، کک یا علف هرز را تصور کند و امکاناتی در دسترسش بود که می‌توانست چنین امکانی را به واقعیت تبدیل کند.

دشوار، و شاید غیرممکن، است که بدون داشتن تصورات نژادی به فکر نابودی کامل یک قوم بیفتیم؛ یعنی بدون تصور وجود یک عیب ویژه و خطرناک که اصولاً چاره‌ناپذیر است و، علاوه بر این، می‌تواند بدون مانع خود را اشاعه دهد. نیز دشوار، و احتمالاً غیرممکن، است که بدون عمل مداخله‌گرانهٔ علم پزشکی (هم خود علم پزشکی، که بدن فرد انسانی را هدف قرار می‌دهد، و هم کاربردهای تمثیلی متفاوت آن)، بدون الگوهای سلامتی و هنجارمندی آن، بدون استراتژی جداسازی آن (جدا

---

1. Mary Whitehouse

کردن اجزای متفاوت بدن از همدیگر) و بدون تکنیک جراحی آن به چنین اندیشه‌ای برسیم. به‌ویژه دشوار، و تقریباً غیرممکن، است که بدون رویکرد مهندسی به جامعه، بدون اعتقاد به مصنوعی بودن نظم اجتماعی، بدون نهاد تخصص، و بدون مدیریت علمیِ وضعیت و کنش‌های انسانی به چنین اندیشه‌ای برسیم. بر پایهٔ این دلایل، نسخهٔ نابودگرانهٔ یهودی‌ستیزی را باید پدیده‌ای کاملاً مدرن تلقی کرد؛ پدیده‌ای که فقط می‌توانست در وضعیت شکوفایی مدرنیته اتفاق بیفتد.

اما، این‌ها تنها حلقه‌های پیوند بین طرح نابودسازی یهودیان و پیشرفت‌هایی که به‌راستی با تمدن جدید ارتباط داشتند نبودند. نژادپرستی، حتی وقتی با توانایی‌های تکنولوژیک ذهن مدرن همراه شود، بعید است برای عملی کردن کار بزرگی چون یهودی‌کشی کفایت کند. برای انجام دادن این کار، مجریان آن باید قادر باشند راه مطمئنی برای عبور از تئوری به عمل پیدا کنند ــ و این احتمالاً مستلزم این است که توان بسیج‌کنندهٔ ضروری را از طریق فراهم آوردن عاملان انسانیِ لازم برای انجام دادن این کار بزرگ، و حفظ ایمان وفادارانه‌شان به این کار تا وقتی که کار تمام شود مهیا کنند. نژادپرستی، با تربیت ایدئولوژیک، تبلیغ و مغزشویی، باید توده‌های غیریهودی را با چنان نفرت و بیزاری عمیقی از یهودیان انباشته کند که قادر باشند هر جا و هر وقت یهودیان را دیدند دست به عمل خشونت‌آمیز بزنند.

چنان‌که بیشتر مورخان اتفاق‌نظر دارند، این امر اتفاق نیفتاد. علی‌رغم صرف منابع هنگفت در راه تبلیغات نژادپرستانه، تلاش متمرکز برای آموزش نازی‌ها، وجود خطر واقعی ترور برای کسانی که در مقابل اقدامات نژادپرستانه مقاومت می‌کردند، و پذیرش برنامه‌های نژادپرستانه از طرف مردم (به‌ویژه پذیرش نتایج منطقی نهایی آن)، رژیم نازی نتوانست عواطف مردم را، در حدی که برای نابودی یهودیان کافی باشد، بسیج کند. گویی به یک دلیل دیگر هم نیاز بود، و این واقعیت بار دیگر نشان می‌دهد که بین دیگری‌هراسی یا دشمنی رقابتی و نژادپرستی خط استمرار یا مسیر پیشرفت طبیعی وجود ندارد. آن دسته از رهبران نازی که امیدوار بودند با افزودن بر نفرت گنگ مردم از یهودیان آنان را برای حمایت از سیاست نابودسازی نژادپرستانه آماده کنند خیلی زود مجبور شدند بپذیرند در اشتباه بوده‌اند.

حتی اگر کیش نژادپرستی موفق‌تر بود، و تعداد داوطلبان دار زدن یا گردن

زدن به‌مراتب بیشتر از این بود (فرضی که البته محتمل نیست)، به کار گرفته شدن خشونت تودهٔ مردم به ما نشان می‌داد که این کار، در مقایسه با مهندسی اجتماع یا پروژهٔ کاملاً مدرنِ بهداشتِ اجتماعی، کاری کاملاً غیرمؤثر و آشکارا پیشامدرن است. واقعیت این است که، همان‌طور که سابینی[1] و سیلور[2] با بیان قانع‌کننده خاطرنشان ساخته‌اند، موفق‌ترین ــ یعنی گسترده‌ترین و از لحاظ مادی مؤثرترین ــ مرحلهٔ خشونت ضدیهودی در آلمان، که در شبی بدنام به نام شب کریستال[3] روی داد، عبارت بود از:

> کشتار یهودیان به دست اراذل و اوباش، وسیله‌ای برای ایجاد وحشت ... از نوع سنت دیرینهٔ ضدیهودی اروپایی، نه نظم جدید نازی، و نه نابود کردن سیستماتیک یهودیان اروپایی. خشونتِ توده‌ای فن ابتدایی و غیرمؤثر نابودسازی است. خشونت توده‌ای روشی مؤثر برای مرعوب کردن جمعیت است، برای نشاندن جمعیت بر سر جایش، حتی شاید برای فشار آوردن بر بعضی‌ها که اعتقادات دینی یا سیاسی خود را ترک کنند، ولی هدف هیتلر در مورد یهودیان هرگز این‌ها نبود: او می‌خواست یهودیان را نابود کند.(۲۱)

«تودهٔ» کافی که حاضر باشد دست به خشونت بزند وجود نداشت؛ به همین دلیل منظرهٔ کشتار و ویرانی همان‌قدر که الهام‌بخش بود بازدارنده هم بود. اکثریت قاطع مردم ترجیح می‌دادند چشم‌ها و گوش‌هایشان را ببندند. و تعداد کسانی که ترجیح می‌دادند دهان‌هایشان را ببندند بیشتر بود. کشتارجمعی نه با تخلیهٔ احساسات، بلکه با سکوت مرگبارِ بی‌توجهی همراه بود. این کشتار موجب وجد عمومی نشد، بلکه موجب بی‌اعتنایی عمومی شد؛ رفتاری چون «رشتهٔ سفت‌کننده در کمندی که با سنگدلی دور گردن صدها هزار نفر گره خورده باشد».(۲۲) نژادپرستی در وهلهٔ اول نوعی سیاست است، و در وهلهٔ دوم نوعی ایدئولوژی. و این سیاست مانند همهٔ سیاست‌ها به سازمان، مدیران و متخصصان احتیاج دارد. نژادپرستی مانند همهٔ سیاست‌ها برای اجرایش به تقسیم کار احتیاج دارد، به جدا کردن مؤثر کار از آثار سازمان‌گریز اعمال و واکنش‌های خلق‌الساعه. این سیاست ایجاب می‌کند که کسی مزاحم متخصصان نشود و بگذارد آنان آزادانه به کار خود ادامه بدهند.

---

1. John R. Sabini
2. Maury Silver
3. Kristallnacht

خودِ آن بی‌اعتنایی هم فارغ از اعتنا نبود؛ حداقل تا آن‌جا که به موفقیت راه‌حل نهایی مربوط می‌شد. این بی‌اعتنایی به معنی فلج شدن [و منفعل شدن] مردمی بود که نتوانستند به اراذل و اوباش تبدیل شوند، نوعی فلجِ حاصل از شیفتگی و ترسِ ایجادشده در نتیجهٔ نمایش قدرت که اجازه می‌داد مَنطق مهلک حل مسئله بدون مانع راه خود را تا آخر طی کند. به گفتهٔ لارنس استوک:[۱] «خودداری از اعتراض به اعمال غیرانسانی رژیم، هنگامی که قدرت رژیم هنوز تثبیت نشده بود، جلوگیری از اوج گرفتن منطقی این اعمال را، هر قدر هم که ناخوشایند و مغایر با نظر مردم بودند، غیرممکن ساخت.»(۲۳) گستردگی و عمق دیگری‌هراسی ظاهراً کافی بود تا مردم آلمان به خشونت اعتراض نکنند، اگرچه اکثر آنان ناراضی از این خشونت و مصون از تلقینات نژادپرستانه بودند. همین واقعیت کمک کرد تا خیال نازی‌ها از واکنش‌های مخالفت‌آمیز مردم آسوده شود. سارا گوردون[۲] در توصیف جامع و بی‌نقص خود از رفتار آلمانی‌ها بخشی از یک گزارش رسمی نازی‌ها را نقل می‌کند که به‌روشنی نشان می‌دهد چقدر نازی‌ها از واکنش مردم به شب کریستال نومید شده بودند:

> می‌دانیم که در آلمان امروز یهودی‌ستیزی اساساً محدود به حزب و سازمان‌های آن است و گروه معینی از مردم کوچک‌ترین درکی از یهودی‌ستیزی ندارند و فاقد هر گونه امکان همدلی با یهودی‌ستیزان‌اند.
>
> در روزهای بعد از شب کریستال این مردم بلافاصله به سوی محل کسب و کار یهودیان شتافتند ...
>
> این وضع تا حد زیادی به این دلیل است که ما، به‌یقین، مردمی یهودی‌ستیزیم، و دولتی یهودی‌ستیز داریم، اما با این حال این یهودی‌ستیزی در همهٔ تجلیات زندگی دولت و مردم بروز کامل پیدا نکرده است ... هنوز گروه‌هایی از طبقات متوسط مردم آلمان وجود دارند که دربارهٔ یهودیان بینوا حرف می‌زنند و هیچ درکی از رفتارهای یهودی‌ستیزانهٔ مردم آلمان ندارند و در هر فرصتی با یهودیان همدردی می‌کنند. لیکن درست نیست که بگوییم فقط رهبری و حزب یهودی‌ستیزند.(۲۴)

اما، بیزاری از خشونت ــ خصوصاً چنین خشونتی که قابل مشاهده بود و هدف

---

1. Lawrence Stoke
2. Sarah Gordon

هم همین بود که قابل مشاهده باشد ــ همزمان بود با نگاهی بسیار مثبت به پاره‌ای تدابیر دولتی که علیه یهودیان اتخاذ شده بود. تعداد زیادی از مردم آلمان از اعمال خشن و پرسر و صدایی که برای منزوی کردن یهودیان و سلب قدرت از آنان صورت می‌گرفت ــ یعنی تجلیات و ابزارهای سنتی دیگری‌هراسی یا دشمنی دایمی ــ استقبال می‌کردند. به‌علاوه، بسیاری از آلمانی‌ها اقداماتی را که از تنبیه یهودیان حکایت می‌کردند (تا آن‌جا که می‌شد وانمود کرد که شخص تنبیه‌شده واقعاً همان یهودی تخیلی است)، به عنوان یک راه‌حل تخیلی (و با این حال موجه) برای رفع نگرانی‌ها و ترس‌های کاملاً واقعی، که از جابه‌جایی‌ها[۱] و ناامنی‌ها نشئت می‌گرفت، مجاز می‌دانستند. ولی فارغ از این‌که دلیل رضایت خاطر این آلمانی‌ها چه بود، به نظر می‌رسید این دلایل اساساً با آنچه از ترغیب‌های اشترایشر به خشونت، به عنوان واقعی‌ترین راه کیفر دادن جرم‌های تخیلی اقتصادی و جنسی، استنباط می‌شد متفاوت است. از دیدگاه کسانی که کشتارجمعی یهودیان را طراحی کردند و به اجرای آن فرمان دادند، یهودیان بایست می‌مردند نه به دلیل این‌که آماج نفرت بودند (یا حداقل نه در وهلهٔ اول به این دلیل)، بلکه به این دلیل شایستهٔ مرگ بودند (و به این دلیل در معرض نفرت قرار داشتند) که در بین واقعیت ناکامل و پر از تنش موجود و جهان شاد و آرام رؤیایی قرار داشتند. همان‌طور که در فصل بعد خواهیم دید، نابودی یهودیان ابزاری بود برای به وجود آوردن یک دنیای کامل.

گوردون، بعد از بررسی منابع بی‌طرف و انتقادی و گزارش‌های رسمی، به کمک اسناد کافی موافقت گسترده و روزافزون «آلمانی‌های عادی» را با جلوگیری از دستیابی یهودیان به قدرت، ثروت و نفوذ نشان داده است.[۲۵] غیبت تدریجی یهودیان در زندگی عمومی یا با کف زدن‌های مردم یا با بی‌توجهی آنان روبه‌رو می‌شد. به طور خلاصه، بی‌علاقگی مردم به شرکت مستقیم در اذیت و آزار یهودیان همراه بود با آمادگی آنان برای پذیرش، یا حداقل عدم‌دخالتشان در این کاری که

---

۱. displacement: انتقال ناخودآگاه هیجان از موقعیت یا موضوعی که متناسب آن است به موقعیت و موضوعی که کمتر ایجاد ناراحتی می‌کند. هرچند موضوع تغییر می‌یابد، ماهیت غریزی تکانه و هدف آن بدون تغییر باقی می‌ماند (به نقل از: فرهنگ جامع روانشناسی-روانپزشکی (تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۳، جلد اول)، ص ۴۳۸.)ــ م.

دولت انجام می‌داد. «اگرچه اکثر آلمانی‌ها یهودی‌ستیزان متعصب یا 'پارانوئید' نبودند، حداقل یهودی‌ستیزان 'ملایم'، 'پنهانی' یا منفعل بودند و از دید آنان یهودیان به صورت موجودات بیگانهٔ 'شخصیت‌باخته' و انتزاعی درآمده بودند که ترحم انسانی شامل حالشان نمی‌شد و 'مسئلهٔ یهودیان' به موضوع مشروع یکی از سیاست‌های دولت تبدیل شده بود که بایست حل و فصل می‌شد.»(۲۶)

این ملاحظات بار دیگر نشان می‌دهند که بین شکل نابودگرایانهٔ یهودی‌ستیزی و مدرنیته در وهلهٔ اول ارتباطی عملیاتی برقرار بود تا ارتباطی ایدئولوژیک. اندیشهٔ نابودسازی، که دنبالهٔ دیگری‌هراسی سنتی نبود، و به این دلیل به دو پدیدهٔ دقیقاً مدرن تئوری نژادپرستانه و سندرم پزشکی-درمانی بستگی داشت، اولین نوع این ارتباط را فراهم می‌ساخت. اما اندیشهٔ مدرن به وسیلهٔ اجراییِ مدرنی نیز احتیاج داشت که با این اندیشه همخوانی داشته باشد. این وسیله را دیوانسالاری مدرن فراهم ساخت.

تنها راه مناسب برای حل مسائلی که جهان‌بینی نژادپرستانه مطرح می‌کرد منزوی کردن کامل و آشتی‌ناپذیر نژاد بیماری‌زا و مولد عفونت ــ منبع بیماری و منشأ سرایت آن ــ بود از طریق تفکیک مکانی کامل این نژاد یا نابودی فیزیکی آن. این تکلیف ماهیتاً تکلیفی رعب‌انگیز و غیرقابل تصور بود مگر این‌که با امکانات زیر همراه می‌شد: دسترسی به منابع عظیم، وجود وسایلی که بسیج و توزیع برنامه‌ریزی‌شدهٔ این منابع را فراهم کند، وجود توانایی‌هایی که وظیفهٔ کلی انزوا یا نابودی را به تعداد زیادی از کارکردهای جزئی و تخصصی تقسیم کند، و بالاخره وجود توانایی‌هایی که همهٔ این کارکردها را با هم هماهنگ سازد. خلاصه کنم، این وظیفه بدون وجود دیوانسالاری مدرن قابل تصور نبود. یهودی‌ستیزی نابودگر مدرن برای مؤثر بودن بایست با دیوانسالاری مدرن وصلت می‌کرد. و این وصلت در آلمان انجام گرفت. هایدریش[1] در صحبت کوتاه معروفش در کنفرانس وانزی[2] از «تأیید» یا «تجویز» سیاست مربوط به یهودیان از سوی پیشوا سخن گفت.(۲۷) در مواجهه با مسائل ناشی از این عقیده و هدفی که از این عقیده نشئت می‌گرفت (هیتلر خودش ترجیح می‌داد از کلمهٔ «پیشگویی» استفاده کند تا از هدف یا وظیفه)، سازمان دیوانسالارانه‌ای که سازمان امنیت رایش[3] نام داشت

1. Reinhard Heydrich 2. Wannsee 3. Reichsicherheithauptamt (RSHA)

طراحی راه‌حل‌های عملی مناسب را آغاز کرد. در این طراحی همان کارهایی انجام گرفت که در همهٔ دیوانسالاری‌ها انجام می‌شود: هزینه‌ها را محاسبه کردند، هزینه‌ها را با منابع موجود سنجیدند و سپس سعی کردند به ترکیب مطلوبی از این دو برسند. هایدریش بر نیاز به انباشت تجارب عملی، تدریجی بودن فرایند، و خصلت موقتی هر گام که به سبب دانش عملی موجود محدود می‌شد اصرار داشت؛ سازمان امنیت کشور با تمام توان دنبال بهترین راه‌حل بود. پیشوا تصویر رمانتیک خود را از جهانی که در نهایت فارغ از نژاد بیمار باشد بیان کرد. بقیه بر عهدهٔ فرایند دیوانسالارانهٔ عقلانی و فارغ از هر گونه رمانتیسیسم بود.

این ترکیب جنایت‌آمیز متشکل بود از جاه‌طلبی کاملاً مدرن در جهت طراحی و مهندسی اجتماع، به همراه تمرکز کاملاً مدرن قدرت، و منابع و مهارت‌های مدیریتی. به تعبیر موجز و فراموش‌نشدنی گوردن: «وقتی میلیون‌ها یهودی و سایر قربانیان دربارهٔ مرگ قریب‌الوقوع خود می‌اندیشیدند از خود می‌پرسیدند: ’چرا من باید بمیرم، من که کاری نکرده‌ام که سزاوار مرگ باشم.‘ شاید ساده‌ترین پاسخ به این سؤال این باشد که قدرت کاملاً در دست یک مرد متمرکز شده بود و این مرد از قضا از ’نژاد‘ آنان نفرت داشت.»(۲۸) نفرت آدمی و قدرت متمرکز نبایست با هم جمع می‌شدند. (واقعیت این است که تاکنون هیچ نظریهٔ رضایت‌بخشی عرضه نشده است که ثابت کند یهودی‌ستیزی از لحاظ کارکردی از رژیم توتالیتر جدایی‌ناپذیر است؛ یا، برعکس، نشان دهد که حضور یهودی‌ستیزی در شکل مدرن نژادپرستانه‌اش ناگزیر به چنین رژیمی می‌انجامد. کلاوس فون بایمه[1] در مطالعهٔ جدید خود کشف کرده است که، مثلاً، فالانژیست‌های اسپانیا افتخار می‌کردند که در تمام نوشته‌های آنتونیو پریمو دو ریورا[2] کوچک‌ترین سخنی از یهودی‌ستیزی به میان نیامده است. حتی فاشیست «کلاسیکی» چون سرانو سونِیر،[3] شوهرخواهر فرانکو، نژادپرستی را در مجموع از نظر کاتولیک‌های خوب بدعت به شمار می‌آورد. موریس باردِش،[4] نئوفاشیست فرانسوی، می‌گفت اذیت و آزار یهودیان بزرگ‌ترین خطای هیتلر و تخطی از عهد و پیمان فاشیست‌ها[5] بود.)(۲۹) اما آنان این کار را انجام دادند و ممکن است دوباره انجام دهند.

---

1. Klaus von Beyme
2. Antonio Primo de Rivera
3. Serrano Suñer
4. Maurice Bardech
5. hors du contrat fasciste

نگاهی به آینده

ماجرای یهودی‌ستیزی مدرن ــ چه در شکل دیگری‌هراسی و چه در شکل مدرن و نژادپرستانه‌اش ــ هنوز به پایان نرسیده است، همان‌طور که تاریخ مدرنیته در مجموع و دولت مدرن به عنوان جزئی از آن هنوز به پایان نرسیده است. به نظر می‌رسد اکنون فرایندهای مدرنیزاسیون به آن سوی مرزهای اروپا منتقل شده‌اند. گرچه به نظر می‌رسد برای گذار به فرهنگ مدرن و فرهنگی «از نوع باغ»،[1] و همین‌طور در روند ایجاد آشفتگی‌های تروماتیک در جوامع درگیر مدرنیزاسیون، وجود محملی برای تعریف مرزها ضرورت دارد، انتخاب یهودیان برای ایفای نقش چنین محملی به احتمال زیاد نشئت‌گرفته از دگرگونی‌های ویژهٔ تاریخ اروپا بوده است. ارتباط بین ترس از یهودیان و مدرنیتهٔ اروپایی پدیده‌ای تاریخی است ــ و شاید بتوان گفت از لحاظ تاریخی پدیده‌ای منحصربه‌فرد است. از سوی دیگر، ما به‌خوبی می‌دانیم که انگیزه‌های فرهنگی نسبتاً آزادانه از جایی به جای دیگر منتقل می‌شوند، گرچه در این انتقال شرایط ساختاری که در مکان‌های مبدأ با آن انگیزه‌های فرهنگی پیوند نزدیکی دارند برجا می‌مانند. کلیشه‌های ساخته‌شده از یهودیان به عنوان نیرویی نظم‌ستیز، به عنوان خوشهٔ ناهماهنگی از تضادها که در همهٔ هویت‌ها نفوذ می‌کنند و همهٔ تلاش‌ها برای تعین‌بخشی به خود را تهدید می‌کنند، مدت‌ها قبل در فرهنگ پرنفوذ اروپایی رسوب کرده‌اند و مانند هر چیز دیگری درون این فرهنگ، که برتر و قابل اعتماد ارزیابی می‌شود، برای مبادلات صادراتی و وارداتی در دسترس‌اند. این کلیشه‌ها، مانند بسیاری از مفاهیم و اقلام قبلی که ساختِ فرهنگی دارند، ممکن است به عنوان وسیله‌ای برای حل مسائل محلی اقتباس شوند، حتی در شرایطی که تجربهٔ تاریخی ایجادکنندهٔ آن‌ها در محل جدید وجود نداشته باشد؛ حتی اگر (یا شاید بتوان گفت به‌ویژه اگر) جوامعی که آن‌ها را به عاریت می‌گیرند هیچ شناخت قبلی دست اولی از یهودیان نداشته باشند.

اخیراً پاره‌ای از صاحب‌نظران خاطرنشان کرده‌اند که یهودی‌ستیزی پس از از بین رفتن مردمی که هدف آن بودند به حیات خود ادامه داده است. در کشورهایی که از یهودیان خالی شده‌اند، یهودی‌ستیزی (البته به عنوان احساساتی پیوندخورده با اعمالی که هدف‌های آن‌ها در وهلهٔ اول غیریهودیان‌اند) کماکان

1. garden-type

ادامه دارد. در این موارد، قابل توجه‌تر از همه تفکیک احساسات ضدیهودی از پیش‌داوری‌های ملی، دینی یا نژادی دیگر است که گمان می‌رود این احساسات ارتباط نزدیکی با آن‌ها داشته باشند. همین‌طور امروزه احساسات یهودی‌ستیزانه به ویژگی‌های گروهی یا فردی، مخصوصاً به مسائل حل‌نشده‌ای که موجب نگرانی هستند، یا به بی‌اعتمادی‌های شدیدی که وجود دارند و به پدیده‌هایی نظیر این‌ها مربوط نیستند. برند مارتین،[1] که «یهودی‌ستیزی بدون یهودیان» را در اتریش مطالعه کرده، برای توضیح این پدیدهٔ نسبتاً جدید واژهٔ رسوب فرهنگی را به کار برده است. او می‌نویسد: بعضی خصلت‌های انسانی یا الگوهای رفتاری (معمولاً خصلت‌ها و الگوهای بیمارگونه یا خصلت‌ها و الگوهایی که به گونهٔ دیگری ناپسند یا شرم‌آورند) در آگاهی عمومی به عنوان خصلت‌ها یا الگوهای یهودیان تعریف شده‌اند. در فقدان آزمون‌های عملی برای نشان دادن چنین ارتباطی، تعریف فرهنگی منفی و تنفر از ویژگی‌هایی که این تعریف به آن‌ها دلالت می‌کند همدیگر را تغذیه و تقویت می‌کنند.[۳۰]

اما، تبیینی که بر پایهٔ «رسوب فرهنگی» استوار است با بسیاری از موارد یهودی‌ستیزی عصر حاضر سازگاری ندارد. در دهکدهٔ جهانی ما، خبرها بسیار سریع و در مقیاس وسیع منتقل می‌شوند و فرهنگ مدت‌هاست که به یک بازی بی‌مرز تبدیل شده است. به نظر می‌رسد یهودی‌ستیزی عصر حاضر به جای این‌که نتیجهٔ رسوبات فرهنگی گذشته باشد، نتیجهٔ فرایندهای آمیزش فرهنگی است که امروز بسیار فشرده‌تر از هر زمان دیگری در گذشته انجام می‌گیرد. یهودی‌ستیزی، مانند موارد دیگری که در معرض این آمیزش فرهنگی قرار دارند، ضمن این‌که نزدیکی‌اش را با شکل اصلی خود حفظ می‌کند، به طور مرتب در حال دگرگونی ـــ تشدید یا تکمیل ـــ است تا با مسائل و نیازهای وطن جدید هماهنگی پیدا کند. در عصر «رشد نامتوازن» مدرنیته، با تمام تنش‌ها و آسیب‌هایی که به همراه دارد، این‌گونه مسائل و نیازها کم نیستند. کلیشهٔ ترس از یهودیان برای فهم حاضر و آمادهٔ جا به جایی‌ها و صور تجربه‌نشدهٔ رنج‌ها راه‌حلی فراهم می‌کند که بدون وجود این کلیشه آشفته‌کننده و ترسناک‌اند. مثلاً در ژاپن این کلیشه در سال‌های جدید به شاه‌کلید فهم همهٔ موانع غیرمنتظره در راه توسعهٔ

1. Bernd Martin

اقتصادی تبدیل شده است؛ در این کشور تصور بر این است که فعالیت یهودیان جهان دلیلی است برای اتفاقات متنوعی چون بالا رفتن قیمت ین یا تهدید بروز یک اتفاق ناگوار دیگر، از قبیل واقعهٔ هسته‌ای چرنوبیل، به عنوان یکی دیگر از دسیسه‌های شوروی.(۳۱)

نورمن کوهن نوعی از کلیشهٔ یهودی‌ستیزانه را تشریح کرده است که به‌آسانی منتقل می‌شود. در توصیف کوهن تصویری که از یهودیان داده می‌شود تصویری است از عده‌ای توطئه‌گر بین‌المللی که قصد دارند همهٔ نیروهای محلی را نابود کنند، همهٔ فرهنگ‌ها و سنت‌های محلی را فاسد کنند و همهٔ جهان را تحت سلطهٔ یهودیان درآورند. این تصویر، بدون تردید، توهین‌آمیزترین و در نوع خود مهلک‌ترین شکل یهودی‌ستیزی است؛ تحت پوشش همین کلیشه بود که نازی‌ها کوشیدند همهٔ یهودیان را نابود کنند. به نظر می‌رسد در دنیای معاصر تصویر چهره‌های چندگانهٔ یهودیان، که در گذشته از ابعاد متعدد «نامتجانس بودن یهودیان» الهام می‌گرفت، کم‌کم فقط در یک صفت کاملاً آشکار خلاصه می‌شود: گروه سرآمدان فراملی، قدرتی نامرئی در پشت همهٔ قدرت‌های مرئی، مدیریت مخفیِ به‌اصطلاح خلق‌الساعه و غیرقابل کنترل، که معمولاً همهٔ سرنوشت‌های نامبارک و نامشخص را رقم می‌زند.

نوعی از یهودی‌ستیزی که اکنون رواج دارد محصول نظریه‌پردازی است، نه محصول تجربهٔ دست اول؛ این نوع یهودی‌ستیزی از طریق آموزش و یادگیری تقویت می‌شود نه از طریق واکنش‌های فکری سازمان‌نیافته به کنش و واکنش‌های روزانه. در سال‌های اولیهٔ قرن حاضر گسترده‌ترین نوع یهودی‌ستیزی در کشورهای مرفه غربی آن نوع یهودی‌ستیزی بود که توده‌های مهاجران یهودی فقیر و آشکارا بیگانه را هدف قرار داده بود؛ این یهودی‌ستیزی از تجارب مستقیم طبقات پایین بومی زاده می‌شد؛ مردمی که مستقیماً با بیگانگان عجیب و غریب در تماس بودند و به حضور آشفته و بی‌ثبات‌کنندهٔ آنان با بی‌اعتمادی و سوءظن می‌نگریستند. نخبگان به‌ندرت در احساسات آنان شریک بودند چرا که این نخبگان هیچ تجربهٔ مستقیمی از ارتباط نزدیک با تازه‌واردانی که به زبان یدیش[۱] سخن می‌گفتند نداشتند و از نظر آنان این مهاجران در اصل تفاوتی با بقیهٔ

1. Yiddish

طبقات پایین سرکش، و از لحاظ فرهنگی منحط و بالقوه خطرناک، نداشتند. تا موقعی که این نوع یهودی‌ستیزی به هیئت نظریه درنیامده بود، کاری که فقط از روشنفکران طبقات متوسط و بالا ساخته بود، دیگری‌هراسی ابتدایی توده‌ها (اگر عبارت معروف لنین را به کار ببریم) در سطح «آگاهی اتحادیه‌ها» باقی می‌ماند؛ و تا جایی که سخن از تجربهٔ مراودات سطح پایین با یهودیان فقیر در میان بود از همین سطح بالاتر نمی‌رفت. فقط با اضافه کردن نگرانی‌های فردی و معرفی مشکلات شخصی به صورت مسائل مشترک می‌شد این یهودی‌ستیزی را به بلندگوی ناآرامی‌های توده‌ای تبدیل کرد (کاری که در موارد زیر انجام گرفت: جنبش موزلی[۱] در بریتانیا که هدفش در وهلهٔ اول منطقهٔ ایست‌اند[۲] لندن بود، یا جبههٔ ملی فعلی بریتانیا، که هدفش مناطق مشابهی در لستر[۳] و ناتینگ هیل[۴] است، و جبههٔ ملی فرانسه، که هدفش مارسی است). این یهودی‌ستیزی فقط می‌توانست تا آن‌جا پیشروی کند که بخواهد «بیگانگان را به همان‌جایی که آمده‌اند بازگرداند». اما راهی وجود نداشت که بتوان به وسیلهٔ آن دیگری‌هراسی توده‌ها، یا حتی نگرانی آنان دربارهٔ تعیین مرزها، را که «مسئلهٔ خاص» طبقات پایین محسوب می‌شد به نظریه‌های یهودی‌ستیزانهٔ پیچیده، با یک هدف جهانی جاه‌طلبانه، از نوع نظریه‌هایی دربارهٔ نژاد مرگ‌آفرین یا «توطئهٔ جهانی»، وصل کرد. این‌گونه نظریه‌ها برای سلطه بر تخیل عمومی بیشتر به داده‌هایی ارجاع می‌دهند که معمولاً در دسترس توده‌ها نیستند و توده‌ها با آن‌ها آشنایی ندارند و مطمئناً در حوزهٔ تجارب روزمره و بلافصل آنان قرار ندارند.

تجزیه و تحلیلی که تا این‌جا ارائه کرده‌ایم ما را به این نتیجه می‌رساند که اشکال پیچیده و نظری یهودی‌ستیزی ربطی به ظرفیت آن در تشویق توده‌ها به دست زدن به اعمال خصومت‌آمیز ندارد، بلکه مربوط است به ارتباط ویژهٔ آن با طراحی‌های مهندسی اجتماع و جاه‌طلبی‌های دولت مدرن (یا، دقیق‌تر بگوییم، با انواع رادیکال و افراطی این‌گونه جاه‌طلبی‌ها). با توجه به گرایش‌های فعلی که می‌خواهند دست دولت در غرب از مدیریت مستقیم بسیاری از حوزه‌های زندگی اجتماعی که قبلاً در کنترل دولت بود کوتاه شود و خواهان ساختاری هستند که تنوع‌ساز و در کنترل بازار باشد، محتمل به نظر نمی‌رسد شکل نژادپرستانهٔ

1. Mosley 2. East End 3. Leicester 4. Notting Hill

یهودی‌ستیزی بار دیگر در دولت‌های غربی به عنوان ابزاری برای پروژهٔ مهندسی اجتماع در سطح کلان به کار گرفته شود. دقیق‌تر بگوییم، در آینده‌ای که قابل پیش‌بینی است، به نظر می‌رسد وضعیت پست‌مدرن، مصرف‌گرا و بازارمدار بسیاری از جوامع غربی بر برتری اقتصادی استثنایی اما شکننده استوار خواهد بود؛ عواملی که عجالتاً اختصاص دادن سهم بزرگ فوق‌العاده‌ای از منابع جهان را به آن‌ها، که البته الزاماً برای همیشه دوام نخواهد آورد، تضمین می‌کند. ولی می‌توان فرض کرد در آینده‌ای نه‌چندان دور شرایطی به وجود آید که مدیریت اجتماع به دولت انتقال پیدا کند ــ در این صورت امکان دارد چشم‌انداز نژادپرستانه‌ای که به‌خوبی آزمایش و تحکیم شده است بار دیگر سر بلند کند. در عین حال، ممکن است در شرایط متعددِ نه‌چندان رادیکالْ انواع غیرنژادپرستانه و کم‌خشونت یهودی‌هراسی هم به عنوان وسیلهٔ تبلیغ و بسیج سیاسی به کار گرفته شوند.

امروزه با حرکت انبوه یهودیان به سوی لایه‌های بالایی طبقات متوسط، و دور شدن آنان از تجربهٔ مستقیم توده‌ها، تضادهای گروهیِ ناشی از مرزکشی و حفظ مرزها، که اکنون در بسیاری از کشورهای غربی رواج دارند، بر کارگران مهاجر تمرکز پیدا می‌کنند. امروزه نیروهای سیاسی معینی وجود دارند که به این نگرانی‌ها اتکا کنند. این نیروها غالباً به زبانی صحبت می‌کنند که نژادپرستی مدرن برای حمایت از جدایی‌های مکانی و فیزیکی به وجود آورده است: زبانی که نازی‌ها در مسیرشان به سوی قدرت با موفقیت تمام از آن استفاده کردند تا دشمنی خشونت‌آمیز توده‌ها را با مقاصد نژادپرستانهٔ خود همراه کنند. در همهٔ کشورهایی که هنگام بازسازی اقتصادی پس از جنگ تعداد زیادی از کارگران کشورهای دیگر را به بازار کار خود جذب کرده‌اند، در نوشته‌های مطبوعات عامه‌پسند و در گفتار سیاستمداران عوام‌فریب مثال‌های فراوانی می‌توان یافت که در آن‌ها از زبان نژادپرستانه استفاده می‌شود. ژرار فوش،[۱] پی‌یر ژووو[۲] و علی مقودی[۳](۳۲) اخیراً مجموعه‌ای بزرگ از این استفاده‌ها را به همراه تحلیل‌های متقاعدکننده‌ای از این استفاده‌ها چاپ کرده‌اند. این استفاده‌ها را همین‌طور می‌توان در نوشته‌ای از مجلهٔ فیگارو[۴] به تاریخ ۲۶ اکتبر ۱۹۸۵ در جواب به

1. Gérard Fuchs
2. Pierre Jouve
3. Ali Magoudi
4. *Le Figaro*

این سؤال که «آیا ما سی سال دیگر هنوز فرانسوی هستیم؟» مشاهده کرد. یا در سخنرانی نخست‌وزیر ژاک شیراک که یکنفس دربارهٔ تصمیم دولتش مبنی بر نبرد سرسختانه برای امنیت فردی و هویت جامعهٔ ملی فرانسه حرف می‌زند. خوانندگان بریتانیایی، مطمئناً، نیازی ندارند در جستجوی زبان شبه‌نژادپرستانه و تفرقه‌اندازانه برای بسیج دیگری‌هراسی عمومی و ترس از نابودی مرزها به نویسندگان فرانسوی مراجعه کنند.

دیگری‌هراسی و نگرانی‌های ناشی از رقابت بر سر مرزها، هر قدر هم زشت و نفرت‌انگیز باشند و هر قدر هم ظرفیت خشونت بالقوهٔ آن‌ها زیاد باشد، مستقیم یا غیرمستقیم به کشتار جمعی نمی‌انجامند. اشتباه گرفتن دیگری‌هراسی با نژادپرستی و جنایات سازمان‌یافته‌ای چون یهودی‌کشی گمراه‌کننده و بالقوه خطرناک است، چرا که کندوکاو را از علت‌های راستین مصیبت منحرف می‌کند؛ علت‌هایی که در بعضی از جنبه‌های ذهنیت مدرن و سازمان اجتماعی مدرن ریشه دارند، و نه در واکنش‌های گاه‌وبی‌گاه به بیگانگان یا حتی در درگیری‌های هویتیِ کمتر عمومی، ولی با این حال رایج در همه‌جا. دیگری‌هراسی سنتی در راه‌اندازی و ادامهٔ یهودی‌کشی نقش فرعی داشت. عوامل واقعاً تعیین‌کننده جای دیگری بودند، و حداکثر فقط نوعی رابطهٔ تاریخی با اشکال آشناتر نفرت گروهی داشتند. امکان وقوعِ یهودی‌کشی در برخی ویژگی‌های عام تمدن مدرن ریشه داشت: اجرای آن، از سوی دیگر، به ارتباطی خاص و نه کلی بین دولت و جامعه مربوط بود. فصل بعدی را به بررسی مفصل‌تر این ارتباط‌ها اختصاص خواهیم داد.

یادداشت‌ها

۱ مقایسه کنید با:
Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles* (Paris: La Decouverte, 1988).

2. Taguieff, *La force du préjugé*, pp. 69-70. Albert Memmi, *Le racisme* (Paris: Gallimard, 1982).

آلبر ممی در این کتاب ادعا می‌کند که «نژادپرستی، و نه ضدیت با نژادپرستی، پدیده‌ای حقیقتاً جهانی است» (p. 157)، و راز به‌اصطلاح جهانی بودن آن را با ارجاع به راز دیگری تبیین می‌کند: ترس غریزی از همهٔ تفاوت‌ها. به نظر او ما متفاوت را نمی‌فهمیم. به همین دلیل متفاوت به ناشناخته تبدیل می‌شود و ناشناخته منبع ترس است. به نظر ممی، ترس از ناشناخته «با تاریخ نوع بشر آغاز می‌شود، تاریخی که در روند آن

ناشناخته‌ها همیشه منبع خطر بوده‌اند» (p. 208). بر این اساس او پیشنهاد می‌کند که جهانی بودن نژادپرستی محصول تجربهٔ اجتماعی نوع بشر است. نژادپرستی با به دست آوردن مبنایی پیشافرهنگی اساساً از تأثیر آموزش‌های فردی مصون مانده است.

3. Taguieff, *La force du préjugé*, p. 91.
4. Alfred Rosenberg, *Selected Writings* (London: Jonathan Cape, 1970), p. 196.
5. Arthur Gütt, "Population Policy", in *Germany Speaks* (London: Thornton Butterworth, 1938), pp. 35, 52.
6. Walter Gross, "National Socialist Radical Thought", in *Germany Speaks*, p. 68.

۷. مقایسه کنید با:

Gerald Fleming, *Hitler and the Final Solution* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 23-5.

8. Alfred Rosenberg (ed.), Dietrich Eckart: Ein Vermächtnis (Munich, Frz. Eher, 1928).

به نقل از:

George L. Mosse, *Nazi Culture: A Documentary History* (New York: Schocken Books, 1981), p. 77.

9. George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism* (London, J. M. Dent & Son, 1978), p. 2.
10. Mosse, *Toward the Final Solution*, p. 20.

۱۱. مقایسه کنید با:

Mosse, *Towards the Final Solution*, p. 53.

12. Max Weinreich, *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany´s Crimes against the Jewish People* (New York: Yiddish Scientific Institute, 1946), pp. 56, 33.
13. H. R. Trevor-Roper, *Hitler's Table Talk* (London: 1953), p. 332.
14. Norman Cohn, *Warrant for Genocide* (London: Eyre & Spottiswoode, 1967), p. 87.

شواهد زیادی وجود دارند که نشان می‌دهند تعابیری که هیتلر در بحث‌های خود دربارهٔ «مسئلهٔ یهودیان» به کار می‌برد صرفاً به دلیل ارزش‌های استعاری یا تبلیغاتی‌شان انتخاب نشده بودند. طرز برخورد هیتلر با یهودیان بیشتر غریزی بود تا منطقی. واقعیت این است که او «مسئلهٔ یهودیان» را چیزی شبیه بهداشت تلقی می‌کرد ــ یک رمز رفتاری که او قویاً به آن اهمیت می‌داد و وسوسهٔ ذهنی‌اش بود. اگر کسی دربارهٔ جواب هیتلر به سؤال دوستش یوزف هل (Josef Hell) در سال ۱۹۲۲ تأمل کند، احتمالاً خواهد فهمید چقدر نفرت هیتلر از یهودیان ناشی از حساسیت سختگیرانهٔ او در مورد مسائل بهداشتی بود. یوزف هل پرسید وقتی هیتلر قدرت بلامنازعی به دست آوَرَد با یهودیان چه کار خواهد کرد؟ هیتلر ضمن این‌که قول داد همهٔ یهودیان مونیخ را به دارهای افراشته در مارین پلاتس (Marienplatz) خواهد آویخت، فراموش نکرد تأکید کند که یهودیان حلق‌آویزشده «تا موقعی که بوی تعفن بگیرند» سر دار خواهند ماند؛ یعنی تا موقعی که اصول بهداشت اجازه دهد (به نقل از: Fleming, *Hitler*

and the Final Solution, p. 17). اجازه بدهید اضافه کنیم که این کلمات با لحنی خشم‌آگین از زبان هیتلر جاری شدند، در «وضعیت طغیان خشم» که نشان می‌داد هیتلر کنترل حرف‌های خود را ندارد؛ حتی در این حالت ــ یا شاید به‌ویژه در این حالت ــ وسواس هیتلر دربارهٔ بهداشت و سلامتی سلطه‌اش بر ذهن هیتلر را نشان می‌داد.

15. Marlis G. Steinert, *Hitler´s War and the Germans: Public Mood and Attitude during the Second World War*, trans. Thomas E. J. de Witt (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1977), p. 137.
16. Raoul Hilberg, *The Destruction of The European Jews* (New York: Holmes & Meiar, 1983), Vol. 3, p. 1023.
17. Weinreich, *Hitler*'s *Professors*, pp. 31-3, 34.

علم ناسیونال‌سوسیالیستی سنت‌های پرورش دام و سایر دستکاری‌های بیولوژیک را فقط برای حل «مسئلهٔ یهودیان» به کار نگرفت. این سنت‌ها الهام‌بخش همهٔ سیاست‌های اجتماعی نازیسم بودند. آندریاس والتر (Andreas Walther)، پروفسور جامعه‌شناسی از هامبورگ و سردستهٔ جامعه‌شناسان شهری آلمان نازی، توضیح می‌دهد که «طبیعت انسان را فقط با تعلیم و تربیت و تأثیرات محیطی نمی‌توان عوض کرد ... ناسیونال‌سوسیالیسم به ساختن خانه‌ها و پیشرفت‌های بهداشتی قناعت نخواهد کرد، زیرا این کار تکرار اشتباهات تلاشگران گذشته برای بهبود شهرها خواهد بود. تحقیقات جامعه‌شناختی تعیین خواهند کرد که چه کسانی باید نجات پیدا کنند ... مواردی که امیدی به آنان نیست نابود خواهند شد [ausmerzen][۱]». نگاه کنید به:

Neue Wege zur Grossstadtsanierung (Stuttgart, 1936), p. 4.

به نقل از:

Stanislaw Tyrowicz, *Światto wiedzy zdeprawowanej* (Poznań: Instytut Zachodni, 1970), p. 53.

18. Mosse, *Toward the Final Solution*, p. 134.
19. Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism* (London: Allen & Unwin, 1962), p. 87.
20. Diary of Joseph Goebbels, in *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, ed. Joel E. Dinsdale (Washington: Hemisphere Publishing Company, 1980), p. 311.
21. John R. Sabini & Maury Silver, "Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust", in *Survivors, Victims, and the Perpetrators*, p. 329.
22. Richard Grünberger, *A Social History of the Third Reich* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1971), p. 460.
23. Lawrence Stokes, "The German People and the Destruction of the European Jewry", *Central European History*, no. 2 (1973), pp. 167-91.

۲۴. به نقل از:

Sarah Gordon, *Hitler, Germans, and the "Jewish Question"* (Princeton: Princeton University Press, 1984), pp. 159-60.

---

۱. قلاب افزودهٔ متن اصلی است. ــ م.

۲۵. مقایسه کنید با:

Gordon, *Hitler, Germans*, p. 171.

26. Christopher R. Browning, *Fateful Months* (New York: Holmes and Meier, 1985), p. 106.
27. *Le dossier Eichmann et la solution finale de la question juive* (Paris: Centre de documentation juive contemporaine, 1960), pp. 52-3.
28. Gordon, *Hitler, Germans*, p. 316.
29. Klaus von Beyme, *Right-Wing Extremism in Western Europe* (London: Frank Cass, 1988), p. 5.

مایکل بالفور (Michael Balfour) در یک مطالعهٔ جدید به بررسی شرایط و انگیزه‌هایی پرداخته است که باعث شدند قشرهای مختلف جامعهٔ آلمان در زمان جمهوری وایمار با اشتیاق زیاد، متوسط یا کم از به قدرت رسیدن نازی‌ها حمایت کنند یا حداقل از مقاومت جدی در مقابل آن سر باز زنند. در این بررسی دلایل زیادی ــ دلایل کلی یا جزئی ــ برای هر بخش معین جامعه ذکر شده است. ولی تمایل مستقیم به یهودی‌ستیزی فقط در یک مورد برجستگی ویژه‌ای پیدا کرده است (ترس بخش تحصیلکردهٔ لایهٔ بالایی طبقهٔ متوسط (obere Mittelstand) از «رقابت برابر» با یهودیان). حتی در این مورد، این ترس فقط یکی از عواملی است که باعث علاقهٔ آنان به برنامهٔ انقلاب اجتماعی نازی‌ها یا دست‌کم تمایل به آزمودن آن شده است. مقایسه کنید با:

Withstanding Hitler in Germany 1933-45 (London: Routledge, 1988), pp. 10-28.

۳۰. مقایسه کنید با:

Bernd Martin, "Antisemitism before and after Holocaust", in *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*, ed. Ivor Oxaal (London: Michael Pollak and Gerhard Botz, 1987).

31. *Jewish Chronicle*, 15 July 1988, p. 2.

۳۲. مقایسه کنید با:

Gérard Fuchs, *Ils resteront: le défi de l´immigration* (Paris: Syros, 1987); Pierre Jouve & Ali Magoudi, *Les dits et les non-dits de Jean-Marie Le Pen: enquéte et psychanalyse* (Paris: La Decouverte, 1988).

۴

منحصربه‌فرد بودن و بهنجار بودن یهودی‌کشی

تا آن هنگام، شیطان ــ به هر حال باید به این تقارن حیرت‌انگیز موقعیت‌ها، که فقط در ظاهر غیرمنتظره است، نامی داد ــ به‌تدریج وارد شده بود، در سکوت، در مراحل ظاهراً بی‌خطر ... با این حال، وقتی به گذشته برمی‌گردیم و مسائل را با نگاه به گذشته تجزیه و تحلیل می‌کنیم، بدیهی به نظر می‌رسد که جمع شدن نشانه‌ها فقط نتیجهٔ اتفاقات نبود، بلکه، به‌اصطلاح، پویایی خودش را داشت، گرچه هنوز سرّی بود، چون جویباری زیرزمینی که بزرگ‌تر و وسیع‌تر می‌شود و ناگهان و به‌تندی بر سطح زمین جریان پیدا می‌کند؛ فقط لازم است به گذشته برگردیم، به زمانی که اولین نشانه‌های شوم ظاهر شدند و یک نمودار، یا یک طرح واقع‌بینانه، از ظهور ناگزیر آن رسم کنیم.

خوان گویتی‌سولو،[1] چشم‌اندازهای بعد از نبرد

رائول هیلبرگ، تاریخدان بزرگ یهودی‌کشی، می‌پرسد: «آیا خوشحال‌تر نمی‌شدید اگر می‌توانستم به شما اثبات کنم که همهٔ کسانی که این جنایت را مرتکب شدند دیوانه بودند؟» این درست همان چیزی است که او نمی‌تواند اثبات کند. در عوض، حقیقتی که او اثبات می‌کند هیچ‌گونه آرامشی به همراه نمی‌آورد و امکان ندارد کسی را خوشحال کند. «آنان تحصیلکردگان زمان خود بودند. این است هستهٔ

1. Juan Goytisolo

اصلی مسئله وقتی در معنی تمدن غربیِ بعد از آوشویتس تأمل می‌کنیم. تکامل ما از فهم ما پیشی گرفته است؛ ما دیگر نمی‌توانیم تصور کنیم که بر کار نهادهای اجتماعی، ساختارهای دیوانسالارانه، یا تکنولوژی کنترل کامل داریم.»[۱]

این مطمئناً خبر بدی است برای فیلسوفان، جامعه‌شناسان، الهیات‌دانان و همهٔ مردان و زنان فرهیختهٔ دیگری که در حرفهٔ خود با فهم و تبیین سر و کار دارند. نتیجه‌گیری‌های هیلبرگ نشان می‌دهد که این فرهیختگان وظیفهٔ خود را به‌درستی انجام نداده‌اند؛ آنان نتوانسته‌اند آنچه اتفاق افتاده و علتش را توضیح دهند و نتوانسته‌اند به ما کمک کنند که آن را بفهمیم. این اتهام تا جایی که متوجه دانشمندان است اتهام بدی است (ممکن است آنان را ناآرام کند و حتی، به قول خودشان، آنان را برای کار بیشتر به میزهایشان برگرداند)، ولی این اتهام به‌خودی‌خود دلیلی برای هشدار عمومی نیست. بالاخره، در گذشته هم اتفاقات مهم زیادی روی داده است که قادر به فهم آن‌ها نیستیم. این مسئله گاهی ما را خشمگین می‌کند؛ ولی در بسیاری از موارد هم احساس پریشان‌حالی خاصی در ما به وجود نمی‌آورد. هرچه باشد ــ ما می‌توانیم خود را این‌گونه تسلی دهیم که ــ این اتفاقات سپری‌شده موضوعات علایق آکادمیک هستند.

ولی آیا چنین است؟ یهودی‌کشی نیست که در فهم همهٔ جنبه‌های هیولایی آن با مشکل روبه‌روییم. بلکه تمدن غربی ماست که حدوث یهودی‌کشی آن را برای ما غیرقابل فهم ساخته است ــ و همهٔ این‌ها در زمانی روی داد که فکر می‌کردیم با این تمدن کنار آمده‌ایم، و رانه‌های درونی و حتی چشم‌اندازهای آن را دریافته‌ایم. همهٔ این‌ها در زمانی روی داد که بُعد فرهنگی این تمدن به حدی جهان‌شمول و بی‌سابقه رسیده بود. اگر حرف‌های هیلبرگ درست باشد، و اساسی‌ترین نهادهای اجتماعی ما از دسترس دریافت ذهنی و عملی ما دور باشند، در این صورت فقط دانشگاه‌دیده‌های حرفه‌ای نیستند که باید نگران باشند. درست است که یهودی‌کشی تقریباً نیم قرن پیش اتفاق افتاده است. درست است که نتایج بلافصل آن به‌سرعت دارند به تاریخ می‌پیوندند. و نسلی که آن را به صورت دست اول تجربه کرده‌اند تقریباً همگی از دنیا رفته‌اند. اما ــ و این یک «اما»ی شوم و وحشتناک است ــ این ویژگی‌های تمدن ما که روزگاری برای ما آشنا بودند، و وقوع یهودی‌کشی بار دیگر آن‌ها را برای ما رازآمیز کرده است،

هنوز بخش بزرگی از زندگی ما هستند. این ویژگی‌ها از بین نرفته‌اند. و به همین دلیل امکان وقوع یهودی‌کشی هم از بین نرفته است.

ما از پذیرش چنین امکانی شانه خالی می‌کنیم. ما معدود افراد گرفتارشده در وسواس ذهنی خود را که آرامش خاطرمان آنان را آزرده می‌سازد به هیچ می‌گیریم. ما بر این افراد نام خاصی می‌گذاریم، نامی تمسخرآمیز ــ «پیامبران آخرالزمان».[1] هشدارهای دلواپسانهٔ آنان را به‌آسانی نادیده می‌گیریم. ما به این هشداردهندگان چنین پاسخ می‌دهیم: آیا ما هم‌اینک آدم‌های هشیاری نیستیم؟ آیا ما خشونت، اعمال خلاف اخلاق و ظلم را محکوم نمی‌کنیم؟ آیا ما همهٔ هوش و منابع قابل توجه و در حال رشد خود را در جنگ با آن‌ها به کار نمی‌گیریم؟ و، علاوه بر این‌ها، آیا اصولاً در زندگی ما چیزی وجود دارد که از امکان محض وقوع یک فاجعه حکایت کند؟ زندگی ما هر روز بهتر و راحت‌تر می‌شود، به نظر می‌رسد در مجموع نهادهای ما از عهدهٔ انجام وظایفشان برمی‌آیند. ما از شر دشمنان ایمن هستیم، و دوستان ما مطمئناً به ما خیانت نخواهند کرد. بگذریم که گاه و بی‌گاه خبر شرارت‌هایی به گوشمان می‌رسد که افرادی نه‌چندان متمدن، و به این دلیل از لحاظ معنوی متفاوت با ما، در حق همسایگانی به همان اندازه وحشی روا می‌دارند. قوم ایو[2] یک‌میلیون ایبوس[3] را قتل‌عام می‌کند و آنان را جانور، جنایتکار، حریص و انسان‌های پستِ بدون فرهنگ می‌خواند؛(۲) عراقی‌ها شهروندان کُرد خود را با گازهای سمی می‌کشند بدون این‌که حتی زحمت ناسزاگویی به خود بدهند؛ تامیل‌ها سینهالی‌ها را قتل‌عام می‌کنند؛ اتیوپیایی‌ها اریتره‌ای‌ها را نابود می‌کنند؛ اوگاندایی‌ها همدیگر را نابود می‌کنند (آیا عکس مواردی که برشمردم صحیح نیست؟). البته جای تأسف است، ولی این‌ها چه ربطی به ما دارد؟ اگر این قتل‌ها اصولاً چیزی را ثابت کنند، بدون تردید این نکته آن است که چه بد است کسی شبیه ما نباشد، و چه خوب است امن و سالم بودن در پشت سپر تمدن برتر ما.

این نکته که در نهایت چقدر ممکن است حوادثی خلاف خوشایند ما روی دهند هنگامی مشخص می‌شود که به خاطر بیاوریم در سال ۱۹۴۱ نیز کسی انتظار

---

1. prophets of doom 2. Ewe 3. Ibos

یهودی‌کشی را نداشت؛ و با وجود این‌که دربارهٔ «واقعیت‌ها» اطلاعات روشنی وجود داشت هنوز انتظار نمی‌رفت که این اتفاق به مرحلهٔ عمل درآید؛ و بالاخره بعد از یک سال وقتی این اتفاق روی داد، روی دادن آن برای هیچ‌کس باورکردنی نبود. مردم نمی‌خواستند واقعیتی را که خود در آن شریک بودند باور کنند. نه این‌که آنان کودن یا شرور بودند، بلکه به آنچه می‌دانستند باور نداشتند. در میان همهٔ چیزهایی که می‌دانستند و به آن‌ها باور داشتند کشتارجمعی، که هنوز نامی هم برای آن نداشتند، کاملاً غیرقابل تصور بود. در سال ۱۹۸۸ این اتفاق باز هم غیرقابل تصور است.[۱] با این تفاوت که در سال ۱۹۸۸ چیزهایی را می‌دانیم که در سال ۱۹۴۱ نمی‌دانستیم و از آن جمله این‌که اتفاقات غیرقابل تصور را هم باید تصور کرد.

مسئله

به دو دلیل یهودی‌کشی را، برخلاف بسیاری از موضوعات مطالعات آکادمیک، نمی‌توان صرفاً موضوع علایق آکادمیک دانست و نمی‌توان مسئلهٔ یهودی‌کشی را به موضوع تحقیقات تاریخی و تأملات فلسفی تقلیل داد.

دلیل اول این‌که یهودی‌کشی، گرچه احتمالاً «به عنوان یک اتفاق تاریخی بزرگ ــ مانند انقلاب فرانسه، کشف آمریکا، یا ابداع چرخ ــ مسیر تاریخ بعد از خود را تغییر داده است»،[۳] در مسیر تاریخ آگاهی و خودآگاهی جمعی ما تغییرات چندانی به وجود نیاورده است؛ اگر اصولاً چنین تغییراتی به وجود آورده باشد. این اتفاق تأثیر آشکار ناچیزی در تصور ما از معنی و گرایش تاریخی تمدن مدرن گذاشته است. این اتفاق در علوم اجتماعی، به طور اعم، و در جامعه‌شناسی، به طور اخص، تأثیر چندانی نداشته است، مگر در حوزه‌های حاشیه‌ای تحقیقات تخصصی و هشدارهای تاریک و شوم در خصوص تمایلات بیمارگونهٔ مدرنیته. هر دوی این استثناها همیشه از کانون مطالعات جامعه‌شناختی دور نگه داشته شده‌اند. به همین دلیل، فهم ما از عوامل و مکانیسم‌هایی که یهودی‌کشی را ممکن ساخته‌اند پیشرفت قابل توجهی نداشته است. و با فهمی که در نیم قرن گذشته رشد چندانی نداشته، ممکن است بار دیگر به علامت‌های هشداردهنده توجه

۱. این کتاب در سال ۱۹۸۸ نوشته شده و اولین بار در سال ۱۹۸۹ به چاپ رسیده است. ــ م.

نکنیم و از شناخت آن‌ها ناتوان باشیم ــ البته اگر این علامت‌ها اکنون نیز، مانند گذشته، خود را به‌روشنی در اطرافمان نشان دهند.

دلیل دوم این‌که هر اتفاقی هم که برای «مسیر تاریخ» پیش آمده باشد، در مورد آن فراورده‌های تاریخ که به احتمال زیاد امکان یهودی‌کشی را در خود دارند هیچ اتفاقی روی نداده است ــ یا حداقل مطمئن نیستیم که روی داده باشد. با همهٔ شناختی که داریم (یا، شاید بتوان گفت، با همهٔ شناختی که نداریم) ممکن است آن‌ها هنوز با ما باشند. ما فقط می‌توانیم مظنون باشیم به این‌که شرایطی که قبلاً یهودی‌کشی را به وجود آوردند کاملاً دگرگون نشده‌اند. اگر در نظم اجتماعی ما نقصی وجود داشت که در سال ۱۹۴۱ یهودی‌کشی را به وجود آورد، نمی‌توانیم مطمئن باشیم که این نقص از آن تاریخ به بعد از بین رفته است. تعداد روزافزونی از دانشمندان شناخته‌شده و قابل احترام به ما هشدار می‌دهند که بهتر است مغرور نشویم.

> آن ایدئولوژی و نظام که [آوشویتس][1] را به وجود آورد دست‌نخورده باقی مانده است. این بدان معنی است که خودِ دولت ـ ملت بیرون از کنترل ماست و قادر است در مقیاسی غیرقابل تصور دست به آدم‌خواری اجتماعی بزند. این دولت ـ ملت، اگر مهار نشود، می‌تواند کل تمدن را در کام آتش فروبرد. این دولت ـ ملت نمی‌تواند پیام انسان‌دوستی داشته باشد؛ با آیین‌نامه‌های قانونی و اخلاقی نمی‌توان از خطاهای آن جلوگیری کرد. این دولت ـ ملت هیچ وجدانی ندارد. (هنری ال. فاین‌گولد)(۴)

> بسیاری از ویژگی‌های جامعهٔ «متمدن» کنونی پناه بردن به آدمکشی‌های سهل و آسانی نظیر یهودی‌کشی را تشویق می‌کنند...
>
> دولتی که بر سرزمینی حاکمیت دارد مدعی می‌شود، به عنوان بخش تفکیک‌ناپذیری از حاکمیتش، حق دارد دست به آدمکشی بزند، یا کسانی را که زیر سلطه‌اش هستند کشتار کند و ... سازمان ملل، به هر دلیل عملی‌ای، از این حق دفاع می‌کند. (لئو کوپر)(۵)

دولت مدرن، در چارچوب معینی که بر اساس ملاحظات قدرت سیاسی و نظامی

---

۱. قلاب افزودهٔ متن اصلی است.ـــم.

تعیین می‌شود، هر کاری که بخواهد می‌تواند با اتباعش انجام دهد. هیچ حد اخلاقی‌ای وجود ندارد که دولت، اگر بخواهد، نتواند از آن فراتر رود، چرا که هیچ قدرت اخلاقی‌ای بالاتر از دولت وجود ندارد. در موضوعات اخلاقی، موقعیت فرد در جامعهٔ مدرن در اصل تقریباً شبیه موقعیت زندانی در آوشویتس است؛ فرد یا باید همان‌طور که معیارهای اخلاقی تحمیل‌شده از طرف مقامات ایجاب می‌کند رفتار کند یا هر تنبیهی را که این مقامات در نظر می‌گیرند به جان بخرد...

اکنون دم به دم آشکارتر می‌شود که وجود ما با اصولی انطباق می‌یابد که در آوشویتس بر مرگ و زندگی یهودیان حاکم بودند. (جورج ام. کرِن و لئون راپوپورت)[۶]

بعضی از نویسندگان یادشده ممکن است، تحت تأثیر عواطفی که حتی مطالعهٔ سطحی اسناد یهودی‌کشی به طور اجتناب‌ناپذیر در خواننده ایجاد می‌کنند، در نظرات خود اغراق کرده باشند. بعضی از گفته‌های آنان ممکن است باورنکردنی ــ و بی‌دلیل هشداردهنده ــ به نظر برسند. این گفته‌ها حتی ممکن است به نتایج معکوسی بینجامند؛ مثلاً این‌که اگر هر چیزی که می‌شناسیم شبیه آوشویتس باشد، می‌توان با آوشویتس زیست، و در بسیاری از موارد می‌توان نسبتاً خوب هم زیست. اگر اصولی که بر زندگی و مرگ ساکنان آوشویتس حکومت می‌کردند همان اصولی هستند که بر زندگی خود ما حکومت می‌کنند، پس این‌همه داد و بیداد و گریه و زاری برای چیست؟ واقعیت این است که بهتر است از این وسوسه پرهیز کنیم که تصویر غیرانسانی یهودی‌کشی را در موضع‌گیری‌های مربوط به درگیری‌های انسانی ریز و درشت، ولی در مجموع روزمره، به کار گیریم. کشتارجمعی شکل افراطی تضاد و سرکوب بود ولی همهٔ سرکوب‌ها، نفرت‌ها و بی‌عدالتی‌های جمعی «شبیه» یهودی‌کشی نیستند. تشابه ظاهری، و از این رو سطحی، رهنمای ضعیفی برای تحلیل‌های علّی است. برخلاف نظر کرن و راپوپورت، انتخاب بین سازش و تحمل مجازاتِ سرپیچی ضرورتاً به معنی زندگی در آوشویتس نیست، و اصولی که اکثر دولت‌های معاصر موعظه و اجرا می‌کنند برای تبدیل شهروندان این دولت‌ها به قربانیان یهودی‌کشی کفایت نمی‌کند.

آن علت واقعی که باید مورد توجه قرار گیرد ــ علتی که به‌راحتی نمی‌توان نادیده‌اش گرفت و به عنوان نتیجهٔ طبیعی و در عین حال گمراه‌کنندهٔ ترومای بعد از یهودی‌کشی از نظر دور داشت ــ در جای دیگری قرار دارد. این علت را می‌توان از دو واقعیت مربوط به هم دریافت.

واقعیت اول این‌که، آن‌گونه فرایندهای آرمان‌گرایانه که به دلیل منطق درونی خود ممکن است به پروژه‌های کشتارجمعی بینجامند، و آن‌گونه منابع فنی که اجرای این پروژه‌ها را امکان‌پذیر می‌سازند، نه‌فقط با تمدن مدرن کاملاً سازگاری دارند، بلکه در این تمدن آفریده و تدارک دیده شده‌اند. یهودی‌کشی نه‌فقط، به طور شگفت‌انگیزی، با هنجارها و نهادهای اجتماعی مدرنیته تناقض نداشت، بلکه هنجارها و نهادهای مدرن بودند که آن را قابل اجرا کردند. بدون تمدن مدرن و اساسی‌ترین دستاوردهای اجتناب‌ناپذیرش یهودی‌کشی امکان‌پذیر نبود.

واقعیت دوم این‌که، همهٔ آن شبکه‌های پیچیدهٔ کنترل و موازنه، موانع و سدهایی که فرایند متمدن شدن به وجود آورده است و امیدواریم و مطمئنیم که در مقابل خشونت‌ها از ما دفاع می‌کنند و از همهٔ قدرت‌های زیاده‌خواه و بی‌ملاحظه در امانمان نگه دارند، در عمل نشان داده‌اند که مؤثر نیستند. وقتی کار به کشتارجمعی رسید، قربانیان خود را تنها یافتند. این قربانیان نه‌فقط فریب ظاهر صلح‌آمیز و انسانی، قانونی و منظم جامعه را خوردند، بلکه احساس امنیت آنان به نیرومندترین عامل نابودی خود آنان تبدیل شد.

صریح‌تر بگویم، دلایلی برای نگرانی وجود دارد، چرا که ما اکنون می‌دانیم در همان نوع جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که یهودی‌کشی را امکان‌پذیر ساخت، و در این نوع جامعه مانعی وجود نداشت که از وقوع یهودی‌کشی جلوگیری کند. فقط به همین دلیل است که باید درس‌های یهودی‌کشی را مطالعه کنیم. در این مطالعه، فراتر از ادای احترام به خاطرهٔ میلیون‌ها انسان قربانی‌شده، تصفیه‌حساب با قاتلان و مرهم نهادن بر زخم‌های اخلاقی چرک‌آلود شاهدانِ منفعل و ساکت، درس‌های بسیاری برای آموختن وجود دارد.

بدیهی است که نفس مطالعه، حتی پیگیرترین مطالعه، تضمین کافی برای جلوگیری از بازگشت قاتلان و تماشاگران ساکت نیست. اما بدون این مطالعه، حتی نخواهیم فهمید چنین بازگشتی چقدر محتمل یا نامحتمل است.

کشتار غیرمتعارف

کشتارجمعی اختراعی مدرن نیست. تاریخ پر از دشمنی‌های جمعی و فرقه‌ای است، که همیشه با آسیب رساندن به طرف مقابل و ویرانی بالقوه همراه‌اند، گاهی

به صورت خشونت‌های آشکار درمی‌آیند، گاهی به کشتارجمعی می‌انجامند، و در مواردی به نابودی کل جمعیت‌ها و فرهنگ‌ها منجر می‌شوند. در اولین نگاه، این واقعیتْ منحصربه‌فرد بودن یهودی‌کشی را متزلزل می‌کند، و به‌ویژه رابطهٔ نزدیک یهودی‌کشی و مدرنیته و «قرابت انتخابی» موجود بین یهودی‌کشی و تمدن مدرن را نفی می‌کند. این واقعیت در عوض روشن می‌کند که نفرت جمعیِ جنایت‌آفرین همیشه با ما بوده است و شاید هرگز از میان نرود؛ و نیز نشان می‌دهد که تنها اهمیت مدرنیته از این نظر این است که، برخلاف وعده‌هایش و انتظارات گسترده‌ای که به وجود آورد، نتوانست از خشونت‌های همزیستی انسان‌ها بکاهد و رفتار غیرانسانی انسان با انسان را به طور کامل از بین ببرد. مدرنیته به وعدهٔ خود عمل نکرده و در تحقق این وعده با شکست رو به رو شده است. اما مدرنیته به هیچ وجه مسئول وقوع حادثهٔ یهودی‌کشی نیست ــ چرا که کشتار جمعی از همان آغاز تاریخ با انسان همراه بوده است.

اما درسی که از تجربهٔ یهودی‌کشی می‌گیریم این نیست. یهودی‌کشی بدون تردید فصل دیگری بود از دفتر طولانی تلاش‌هایی که در راه تحقق قتل‌های جمعی شده است و برگ دیگری بود از دفتر مفصل تلاش‌هایی که در این مسیر به ثمر رسیده‌اند. ضمناً، یهودی‌کشی ویژگی‌هایی دارد که با هیچ‌یک از موارد گذشتهٔ کشتارجمعی قابل قیاس نیست. این ویژگی‌هاست که باید مورد توجه قرار گیرد. این ویژگی‌ها صبغه‌ای مشخصاً مدرن دارند. حضور آن‌ها نشان می‌دهد که یاری مدرنیته به یهودی‌کشی نه به واسطهٔ ضعف یا ناتوانی‌اش، بلکه یاری مستقیم و بی‌واسطه بوده است. این ویژگی‌ها نشان می‌دهند که نقش تمدن مدرن در اتفاق افتادن و عملی شدن یهودی‌کشی نقشی فعال بوده است نه نقشی منفعل. و نیز حضور آن‌ها نشان می‌دهد که یهودی‌کشی همان‌قدر محصول تمدن مدرن بوده است که نتیجهٔ شکست آن. مانند همهٔ چیزهای دیگری که به شیوهٔ مدرن ــ عقلانی، برنامه‌ریزی‌شده، عالمانه، تخصصی، مدبرانه، و هماهنگ ــ انجام گرفته‌اند، یهودی‌کشی همهٔ معادل‌های به‌اصطلاح پیشامدرن خود را پشت سر گذاشته و شرمسار کرده است، و نشان داده است که این معادل‌ها در مقایسه با یهودی‌کشیْ ابتدایی، هزینه‌بر و ناکارآمد بوده‌اند. یهودی‌کشی، مانند همهٔ جنبه‌های جامعهٔ مدرن ما، اگر با معیارهایی سنجیده شود که جامعهٔ مدرن آن‌ها را موعظه و

نهادینه کرده است، از هر جهت عملی فراتر و برتر از اعمال قبلی از آب در خواهد آمد. یهودی‌کشی اتفاقی فراتر از کشتارهای جمعی گذشته است، همان‌طور که کارخانهٔ صنعتی مدرن فراتر از کارگاه کوچک استادکاران است یا کشت و زرع صنعتی مدرن، با تراکتورها، کمباین‌ها و مواد کارآمد مبارزه با آفاتش، فراتر و برتر از مزرعهٔ روستایی با اسب، بیل و چیدن علف‌های هرز با دست است.

در نهم نوامبر ۱۹۳۸ در آلمان اتفاقی افتاد که با نام شب کریستال به تاریخ پیوسته است. در این شب اوباش خشن به فروشگاه‌ها، عبادتگاه‌ها و خانه‌های یهودیان حمله کردند؛ اوباشی که مقامات رسماً آن‌ها را تشویق و مخفیانه کنترلشان کردند. این مکان‌ها تخریب شدند، به آتش کشیده و تاراج شدند. در شب کریستال تقریباً صد نفر جان خود را از دست دادند. این تنها کشتار بزرگ سازمان‌یافته‌ای بود که در جریان یهودی‌کشی در خیابان‌های آلمان اتفاق افتاد. و نیز تنها فصلی از یهودی‌کشی بود که دنبالهٔ سنت تثبیت‌شده و دیرینهٔ خشونت اوباش علیه یهودیان به حساب می‌آمد. این کشتار با کشتارهای قبلی تفاوت چندانی نداشت؛ با کشتارهای زیادی که در زمان‌های باستان، قرون وسطی و حتی سال‌های اخیر در روسیه، لهستان و رومانی عمدتاً پیشامدرن اتفاق افتاده بود. اگر رفتار نازی‌ها با یهودیان به شب کریستال و اتفاقات مشابه آن منحصر می‌شد، فقط پاراگرافی دیگر، یا در بهترین حالت فصلی دیگر، به گاهشمار عظیم احساساتی که سر باز کرده‌اند، یا اوباشی که قربانیان خود را به دار کشیده‌اند یا سربازانی که شهرهای فتح‌شده را غارت کرده‌اند اضافه می‌شد. ولی این‌چنین نبود.

این‌چنین نبود به این دلیل ساده که هر تعداد شب کریستال هم وجود داشته باشد نمی‌توانند یک کشتارجمعی به حجم یهودی‌کشی را قابل تصور کنند یا به وجود آورند.

> توجه کنیم به آمار. دولت آلمان تقریباً شش‌میلیون یهودی را نابود کرد. با احتساب ۱۰۰ کشته برای هر روز، تقریباً ۲۰۰ سال طول می‌کشد تا بتوان این تعداد را نابود کرد. خشونت اوباش‌گونه بر پایهٔ روان‌شناختی نادرستی استوار است، بر پایهٔ احساسات خشونت‌آمیز. مردم را می‌توان تحریک کرد تا دست به خشونت بزنند، ولی خشم را نمی‌توان به مدت ۲۰۰ سال زنده نگه داشت. احساسات، و شالودهٔ بیولوژیک آن، یک دورهٔ طبیعی دارند؛ هر ولعی، حتی

> ولع خون، بالاخره خاموش می‌شود. علاوه بر این، معروف است که احساسات ناپایدارند و می‌توان مسیر آن‌ها را تغییر داد. یک گروه آدمکش گروهی غیرقابل اعتماد است. بعضی وقت‌ها می‌توان از طریق تحریک احساس همدردی، مثلاً با نشان دادن رنج یک کودک، جلو آنان را گرفت. ولی برای نابود کردن یک «نژاد» کشتن کودکان ضروری است.
>
> کشتار کامل، همه‌جانبه و همه‌گیر مستلزم این بود که دیوانسالاری جای اوباش را بگیرد و تبعیت از قدرت جانشین خشم جمعی شود. یک دیوانسالاری منظم، اعم از این‌که یهودی‌ستیزان افراطی را به کار گیرد یا یهودی‌ستیزان ملایم را، کارایی خواهد داشت. این دیوانسالاری میدان به کار گرفتن بالقوهٔ مردم را به طور قابل ملاحظه‌ای گسترش خواهد داد، بر اعمال اعضای خود، نه با تحریک احساساتشان بلکه با سازمان دادنشان، حاکم خواهد شد و فقط تفکیک‌هایی را رعایت خواهد کرد که از آن خواسته شده رعایت کند، نه تفکیک‌هایی را که اعضای آن خواستارش هستند، مثلاً، تفکیک کودکان و بزرگسالان، تفکیک دانشمندان و دزدان، یا تفکیک گناهکاران و بی‌گناهان. این دیوانسالاری، از طریق سلسله‌مراتب مسئولیت‌ها، ارادهٔ مقامات بالا را عملی خواهد کرد ــ فرقی نمی‌کند این اراده از چه نوعی باشد.[۷]

خشم و غضب، به عنوان ابزار کشتارجمعی، در حد رقت‌انگیزی ابتدایی و ناکارآمدند. آن‌ها معمولاً قبل از این‌که کار انجام شود پایان پیدا می‌کنند. کسی نمی‌تواند بر پایهٔ آن‌ها طرح‌های بزرگی بریزد. مطمئناً نه طرح‌هایی که آثار آن‌ها از آثار لحظه‌ای فراتر می‌روند؛ مواردی از قبیل ایجاد موج ترور، نابود کردن نظم کهنه، یا آماده کردن زمینه برای یک حکومت نو. چنگیزخان و پتروسِ زاهد به تکنولوژی مدرن و به روش‌های مدیریت و هماهنگی مدرن و علمی احتیاج نداشتند. ولی استالین و هیتلر احتیاج داشتند. جامعهٔ مدرن و عقلانی ما با ماجراجویان و افراد غیرحرفه‌ای از نوع چنگیزخان و پتروس زاهد، به‌اصطلاح، تصفیه‌حساب کرده و بی‌اعتبارشان ساخته است و برای افرادی از قبیل استالین و هیتلر در مقام مجریان کشتارهای خونسردانه، دقیق و سیستماتیک راه باز کرده است.

شاخصهٔ نمونه‌های مدرن کشتارجمعی حجم عظیم آن‌هاست. در هیچ دورهٔ دیگری جز زمان حکومت هیتلر و استالین این تعداد از انسان‌ها در چنین زمان کوتاهی کشته نشده‌اند. ولی این حجم کشتار تنها تازگی کار نیست، و شاید حتی اولین تازگی کار هم نباشد. این حجم از کشتار محصول فرعی ویژگی‌های

اساسی‌تری است. ویژگی کشتارجمعی معاصر از یک سو فقدان واقعی هر نوع عمل فی‌البداهه است و از سوی دیگر برجستگی بارز طرحی عقلانی و به‌دقت محاسبه‌شده. ویژگی این کشتار حذف تقریباً کامل احتمال و اتفاق و دوری از عواطف گروهی و انگیزه‌های شخصی است. مشخصهٔ این کشتار نقش ساختگی و حاشیه‌ای ــ پنهان‌گر یا تزیینی ــ بسیج ایدئولوژیک است. اما ویژگی این کشتار قبل از هر چیز دیگری هدفی است که دنبال می‌کند.

انگیزه‌های قتل به طور اعم، و انگیزه‌های کشتارجمعی به طور اخص، زیاد و متنوع‌اند. این انگیزه‌ها می‌توانند از محاسبه‌گری ناب و عاری از احساسات برای برد در رقابت تا نفرت و دیگری‌هراسیِ به همان اندازه ناب و فارغ از محاسبهٔ منافع را شامل شوند. اکثر درگیری‌های جمعی و اقدامات انجام‌گرفته در جهت کشتار بومی‌ها به‌سهولت در این ردیف قرار می‌گیرند. این درگیری‌ها اگر با ایدئولوژی همراه باشند، این ایدئولوژی از خواست‌ها و قواعد زیر فراتر نمی‌رود: «یا ما یا ایشان»، «در این‌جا جایی برای هر دوی ما نیست»، یا «تنها بومی خوب بومی مرده است». در این درگیری‌ها از طرف مقابل انتظار می‌رود فقط در صورتی که اجازه یافت از اصول تصویر آینه‌ای[1] پیروی کند. اکثر ایدئولوژی‌های کشتارجمعی بر عدم‌تقارن اعمال و مقاصد فرض‌شده استوارند.

کشتارجمعی مدرن حقیقتاً کشتاری متفاوت است. کشتارجمعی مدرن کشتار جمعی هدفمند است. در این نوع کشتار خلاص شدن از شر رقیب به‌خودی‌خود هدف نیست، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف است: ضرورتی است که از هدف نهایی نشئت می‌گیرد، و گامی است که باید برای رسیدن به آخر مسیر برداشته شود. خود هدف تصویری باشکوه از جامعه‌ای بهتر و اساساً متفاوت است. کشتارجمعی مدرن عنصر اساسی مهندسی اجتماع است. هدف این عنصر ایجاد یک نظم اجتماعی است، نظمی که با طرح جامعهٔ کامل مطابقت داشته باشد.

از نظر بنیان‌گذاران و مدیران کشتارجمعی مدرن، جامعه موضوع برنامه‌ریزی و طراحی آگاهانه است. با این نگاه، فرد می‌تواند، و باید، برای جامعهٔ خود کاری بیشتر از تغییر یک یا چند جزء آن، ترمیم این یا آن جنبهٔ آن، و درمان بعضی از ناخوشی‌های آزاردهندهٔ آن انجام دهد. فرد می‌تواند، و باید، هدف‌های

1. mirror-image principles

بلندپروازانه‌تر و بنیادی‌تری برای خود تعیین کند: فرد می‌تواند، و باید، جامعه را بازسازی کند، و به آن فشار بیاورد تا با برنامه‌ای جامع و مبتنی بر علم هماهنگی پیدا کند. فرد می‌تواند جامعه‌ای خلق کند که به صورت عینی بهتر از «جامعهٔ موجود» باشد ــ بهتر از جامعه‌ای که بی‌دخالت آگاهانهٔ بشر به وجود آمده است. این طرح همیشه یک بُعد زیبایی‌شناسانه دارد و آن این‌که جهان ایدئالی که این طرح خلق می‌کند با معیارهای زیبایی برتر هماهنگی داشته باشد. وقتی این جهان ساخته شود، چون یک اثر هنری بی‌عیب و نقص، تعداد بیشتری را ارضا خواهد کرد. یا به کلام ماندگار آلبرتی[1] این جهان جهانی خواهد بود که هیچ افزایش، تقلیل یا تغییری آن را کمال بیشتری نخواهد بخشید.

این نگرش نگرش باغبانان است که بر پرده‌ای به بزرگی یک جهان طراحی شده است. هر باغبانی که این عنوان برازنده‌اش باشد با اندیشه‌ها، احساسات، رؤیاها و انگیزه‌های طراحانِ جهانِ کامل آشناست، گرچه شاید در ابعادی کوچک‌تر. بعضی باغبانان از علف‌های هرزی که طرح آنان را به هم می‌ریزد بیزارند و آن‌ها را زشتی‌هایی در میان زیبایی یا لکه‌هایی در میان یک نظم سالم می‌دانند. بعضی دیگر در مورد آن‌ها کاملاً فارغ از هر گونه احساسی نظر می‌دهند و آن‌ها را صرفاً مشکلی می‌دانند که باید حل شود یا کاری اضافی که باید انجام گیرد. این تفاوت باغبانان فرقی در احوال علف‌های هرز ایجاد نمی‌کند؛ همهٔ باغبانان آن‌ها را از ریشه خواهند کند. و اگر از آنان خواسته شود که اندکی مکث و تأمل کنند همهٔ آنان این خواسته را خواهند پذیرفت؛ علف‌های هرز باید نابود شوند، نه به خاطر آنچه هستند، بلکه به خاطر آنچه یک باغ زیبا و منظم باید باشد.

فرهنگ مدرن فرهنگ باغبانی است. این فرهنگ خود را طرحی برای یک زندگی ایدئال و بهترین وضعیت در شرایط انسانی تعریف می‌کند و هویتِ خود را بر اساس بی‌اعتمادی به طبیعت می‌سازد. در واقع این فرهنگ خود و طبیعت، و تمایز این دو را، از طریق ناباوری ذاتی‌اش به خلق‌الساعه بودن و علاقه‌اش به ایجاد یک نظم بهتر، و ضرورتاً مصنوعی، تعریف می‌کند. نظم مصنوعی باغ، جدا از طرح کلی، به ابزار و مواد خام نیاز دارد. این نظم به محافظت نیز نیاز دارد ــ محافظت در برابر خطر مداومی که، بدون تردید، خطر بی‌نظمی است. در این

---

1. Leon Battista Alberti

فرهنگ، نظم، که به صورت یک طرح تصویر می‌شود، تعیین می‌کند کدام ابزار و کدام مواد اولیه را باید به کار برد، چه چیزهایی بی‌فایده و زیان‌بخش‌اند، و چه چیزهایی علف هرز یا آفت به شمار می‌روند. این نظم همهٔ عناصر جهان را با توجه به رابطهٔ آن‌ها با خود طبقه‌بندی می‌کند. این رابطه تنها معنایی است که این نظم به آن عناصر می‌بخشد و مجاز می‌شمارد ــ این رابطه تنها توجیه اعمال باغبان است که تنوعشان بسته به تنوع این روابط است. از منظر این طرح همهٔ اعمال ابزارند، و همهٔ ابژه‌های اعمال یا تسهیل‌گر عمل‌اند یا مانع آن.

کشتارجمعی مدرن، مانند فرهنگ مدرن در کلیتش، نوعی باغبانی است. این کشتار فقط یکی از وظایف بی‌شماری است که مردمی که جامعه را باغ می‌دانند باید به آن عمل کنند. اگر در طرح باغ علف‌های هرز تعریف شده باشند، هر جا که باغ هست علف‌های هرز هم هستند. و علف‌های هرز باید کنده شوند. کندن علف‌های هرز فعالیتی سازنده است نه فعالیتی ویرانگر. این فعالیت در نوع خود با فعالیت‌های دیگر تفاوتی ندارد، فعالیت‌هایی که در ساختن و حفظ باغِ بی‌عیب و نقص دخالت دارند. هر تصویری از جامعه، به عنوان یک باغ، اجزاییِ از زیست‌بوم اجتماعی را علف هرز تعریف می‌کند. این علف‌های هرز، مانند همهٔ علف‌های هرز دیگر، باید سوا شوند، مهار شوند، از گسترششان جلوگیری شود، کنده شوند و از ورودشان به درون مرزهای جامعه جلوگیری شود؛ و اگر همهٔ این‌ها ناکارآمد از آب درآمد باید نابود شوند.

قربانیان استالین و هیتلر کشته نشدند تا سرزمینشان تصرف شود یا به صورت مستعمره درآید. در اغلب موارد این قربانیان به شیوه‌ای کسل‌کننده و مکانیکی کشته شدند، بدون هیچ‌گونه احساس انسانی ــ از جمله نفرت ــ که به این کشتار روح بخشد. آنان به این دلیل کشته شدند که با طرح یک جامعهٔ کامل ناسازگاری داشتند. کشتن آنان نابود کردن نبود بلکه خلق کردن بود. آنان نابود شدند تا دنیایی انسانی که از لحاظ عینی بهتر ــ کاراتر، اخلاقی‌تر و زیباتر ــ است ساخته شود. دنیایی کمونیستی. یا دنیایی آریایی با یک نژاد خالص. در هر دو صورت دنیایی متوازن، عاری از تضاد، رام دست رهبران، منظم و تحت کنترل. مردمی که به آفت غیرقابل علاج گذشتهٔ خود و اصل خود آلوده بودند در این دنیای پاک، سالم و درخشان جایی نداشتند. طبیعت آنان، مانند علف‌های

هرز، تغییرناپذیر بود. آنان را نمی‌شد اصلاح کرد یا از نو آموزش داد. آنان بایست به دلیل میراث نژادی یا فکری‌شان نابود می‌شدند ـــ میراثی که با یک مکانیسم طبیعی به وجود آمده بود، تغییرناپذیر و مصون از بازسازی فرهنگی بود.

این دو مورد از معروف‌ترین و افراطی‌ترین موارد کشتارجمعی خیانت به روح مدرنیته نبودند. آن‌ها از مسیر اصلی فرایند تمدن‌سازی عدول نکردند. آن‌ها پایدارترین و بلامنازع‌ترین تجلیات روح مدرنیته بودند. آن‌ها می‌کوشیدند جاه‌طلبانه‌ترین هدف‌های فرایند تمدن‌سازی را محقق کنند؛ هدف‌هایی که فرایندهای دیگر، نه الزاماً به دلیل فقدان ارادهٔ خوب، از رسیدن به آن‌ها عاجز مانده بودند. آن‌ها نشان دادند که رؤیاها و کوشش‌های تمدن مدرن برای عقلانی کردن، طراحی کردن، و کنترل کردن، اگر مهار نشوند یا با مانع رو‌به‌رو نشوند، چه کارهایی می‌توانند بکنند.

این رؤیاها و تلاش‌ها مدت زیادی با ما بوده‌اند. آن‌ها ذخایر وسیع و نیرومندی از تکنولوژی‌ها و مهارت‌های مدیریتی به وجود آورده‌اند. آن‌ها نهادهایی به وجود آورده‌اند که تنها هدفشان ابزاری کردن رفتار انسانی است، تا حدی که هر نوع هدفی را بتوان با کارایی و قدرت تمام دنبال کرد، با یا بدون فداکاری ایدئولوژیک، با یا بدون تأیید اخلاقی دنبال‌کنندگان این هدف. آن‌ها تبدیل شدن اهداف به ملک طلق فرمانروایان و تبدیل شدن فرمانبران به ابزار را مشروعیت می‌بخشند. آن‌ها بیشترِ اعمال را وسیله تعریف می‌کنند و وسیله‌ها را تبعیت ـــ تبعیت از هدف نهایی، تبعیت از کسانی که این هدف را تعیین کرده‌اند، تبعیت از ارادهٔ مافوق، و تبعیت از دانش فراتر از فرد.

تأکید کنم که منظور من این نیست که ما هر روز طبق اصول آوشویتس زندگی می‌کنیم. از این واقعیت که یهودی‌کشی پدیده‌ای مدرن است نمی‌توان نتیجه گرفت که مدرنیته به معنی یهودی‌کشی است. بلکه منظور من این است که یهودی‌کشی محصول فرعی کشش مدرن است به سوی جهانی کاملاً طراحی‌شده و کنترل‌شده، در شرایطی که این کشش به بیراهه رود یا از کنترل خارج شود. در اغلب مواقع، مدرنیته از انجام دادن این کار ناتوان است و جاه‌طلبی‌های آن با تکثر دنیای انسانی تصادم پیدا می‌کند؛ در این مواقع، به دلیل فقدان یک قدرت مطلق که به اندازهٔ کافی مطلق باشد، و فقدان دستگاهی انحصارطلب که به اندازهٔ کافی انحصارطلب باشد و

بتواند همهٔ نیروهای مستقل، و به همین دلیل مقاوم و بازدارنده، را از پا درآورد، از تحقق این جاه‌طلبی‌ها جلوگیری به عمل می‌آید.

ویژگی کشتارجمعی مدرن

وقتی رؤیای مدرنیستی در خدمت یک نیروی مطلقه باشد ــ نیروی مطلقه‌ای که بتواند ابزار مدرن کنش‌های عقلانی را به انحصار خود درآورد ــ و وقتی این قدرت از کنترل مؤثر اجتماعی رهایی پیدا کند، آن‌گاه کشتارجمعی آغاز می‌شود؛ کشتارجمعی مدرنی نظیر یهودی‌کشی. به هم رسیدن (و حتی آدمی وسوسه می‌شود بگوید: برخورد اتفاقی) یک گروه نخبهٔ در رأس قدرت که وسواس ایدئولوژیک دارد و تسهیلات عظیم عمل عقلانی و منظم که در جامعهٔ مدرن توسعه پیدا کرده‌اند نسبتاً به‌ندرت اتفاق می‌افتد. اما وقتی اتفاق بیفتد پاره‌ای از جنبه‌های مدرنیته ظهور پیدا می‌کنند که در شرایط دیگر کمتر دیده می‌شوند و از این رو امکان دارد به‌آسانی «مورد بی‌توجهی قرار گیرند».

یهودی‌کشی مدرن از دو جهت منحصربه‌فرد است. یهودی‌کشی از این جهت در بین دیگر موارد تاریخی کشتارجمعی منحصربه‌فرد است که مدرن است. و در میان مسائل روزمرهٔ جامعهٔ مدرن از این حیث منحصربه‌فرد است که بعضی از مؤلفه‌های عادی مدرنیته را که در شرایط دیگر جدا از هم هستند در کنار هم قرار می‌دهد. در حالت دوم منحصربه‌فرد بودن فقط مربوط به ترکیب عوامل غیرعادی و نادر است، نه خود عواملی که ترکیب شده‌اند. اگر این عوامل را جدا از هم در نظر بگیریم هر کدام به‌تنهایی عادی هستند. دانش ما دربارهٔ نیترات پتاسیم، سولفور یا زغال کافی نیست مگر وقتی که بدانیم و به یاد بسپاریم که اگر این‌ها را با هم ترکیب کنیم به باروت تبدیل می‌شوند.

منحصربه‌فرد بودن و بهنجار بودنِ همزمان یهودی‌کشی به بهترین وجه در خلاصهٔ سارا گوردون از یافته‌های خودش بیان شده است:

> برخلاف کشتارهای پراکنده، نابود کردن سیستماتیک فقط به دست یک حکومت فوق‌العاده نیرومند ممکن بود، و احتمالاً فقط تحت شرایط زمان جنگ امکان موفقیت داشت. فقط ظهور هیتلر و پیروان ضدیهود رادیکال او و سپس متمرکز شدن قدرت در دست آنان نابودی یهودیان اروپایی را ممکن ساخت.

> فرایند جداسازی و کشتار سازمان‌یافته نیازمند این بود که بخش‌های عظیمی از ارتش و سازمان اداری با هم همکاری کنند. نیز نیازمند این بود که مردم آلمان، اعم از این‌که تعقیب و نابودی نازی‌ها را قبول داشته باشند یا نداشته باشند، به آن رضایت دهند.[۸]

گوردون از عوامل متعددی نام می‌برد که بایست با هم جمع می‌شدند تا یهودی‌کشی ممکن شود: یهودی‌ستیزی رادیکال (و، همان‌طور که از فصل قبل به یاد داریم، یهودی‌ستیزی مدرن: نژادپرستانه و نابودگرانه) از نوع یهودی‌ستیزی نازی‌ها؛ تبدیل این یهودی‌ستیزی به سیاست عملی یک دولت نیرومند و متمرکز؛ تسلط یک دستگاه دیوانسالارانهٔ عظیم و نیرومند بر دولت؛ «وضع اضطراری» ــ نوعی شرایط فوق‌العادهٔ جنگی، که اجازه دهد حکومت و دیوانسالاری تحت تسلط آن از اموری که احتمال داشت در شرایط صلح موانع جدی‌تری به وجود آورند رهایی پیدا کنند؛ و عدم‌دخالت و پذیرش منفعل این‌ها از سوی مردم. در بین این عوامل می‌توان گفت دو عامل (شاید بتوان دو عامل را به یک عامل تقلیل داد، چرا که با وجود نازی‌ها جنگ عملاً اجتناب‌ناپذیر بود) اتفاقی بودند ــ به این معنی که جزو صفات ضروری جامعهٔ مدرن نبودند، گرچه همواره جزو احتمالات آن به شمار می‌آمدند. اما عوامل دیگر، می‌توان گفت، کاملاً عوامل «عادی» هستند. آن‌ها همواره در هر جامعهٔ مدرن حضور دارند، و فرایندهایی که به طور کامل با ظهور و استقرار تمدن مدرن ارتباط دارند حضور آن‌ها را هم ممکن و هم اجتناب‌ناپذیر کرده‌اند.

در فصل پیشین کوشیده‌ام ارتباط یهودی‌ستیزی رادیکال و نابودگر را با دگرگونی‌های اجتماعی‌ـ‌سیاسی و فرهنگی، که از آن‌ها معمولاً با عنوان تکامل جامعهٔ مدرن یاد می‌شود، آشکار کنم. در فصل آخر کتاب خواهم کوشید به تجزیه و تحلیل آن دسته از مکانیسم‌های اجتماعی فعال در شرایط حاضر بپردازم که موانع اخلاقی را ساکت و خنثی می‌کنند و، به طور کلی‌تر، مردم را وادار می‌کنند از مقاومت در مقابل شر خودداری کنند. در این‌جا، قصد دارم فقط بر یکی از این مکانیسم‌ها تمرکز کنم، که می‌توان گفت اساسی‌ترین عامل در میان عوامل ایجادکنندهٔ یهودی‌کشی بود: الگوهای نمونه‌وار عمل مدرن، فنی‌ـ‌دیوانسالارانه، و ذهنیتی که این الگوها نهادینه‌اش می‌کنند، به وجودش می‌آورند، به آن دوام می‌بخشند و بازآفرینی‌اش می‌کنند.

برای تبیین یهودی‌کشی دو رویکرد متضاد وجود دارد. رویکرد اول این‌که وحشت‌های کشتارجمعی را دلیلی بر شکننده بودن تمدن بدانیم یا دلیلی بر استعدادهای بالقوه و ترسناک این تمدن. در این رویکرد می‌توانیم استدلال کنیم که وقتی کنترل کارها در دست جنایتکاران باشد، قواعد متمدنانهٔ رفتار ممکن است به حالت تعلیق درآیند و در نتیجه جانور وحشی کمین‌کرده زیر پوست هستی اجتماعی آزاد شود. شیوهٔ دوم این‌که استدلال کنیم وقتی انسان به محصولات فنی و علمی پیچیدهٔ تمدن مدرن مجهز شود، می‌تواند کارهایی انجام دهد که در اوضاع و احوال دیگر سرشت او از انجام دادنشان جلوگیری می‌کند. به بیان دیگر، می‌توانیم، به پیروی از سنت هابز، استدلال کنیم که وضع غیرانسانی پیش از اجتماعی شدن بشر، علی‌رغم همهٔ تلاش‌ها برای متمدن کردنش، هنوز کاملاً از بین نرفته است. یا می‌توانیم، برعکس، اصرار داشته باشیم که فرایند متمدن شدن موفق شده است الگوهای مصنوعی و انعطاف‌پذیر رفتار انسانی را جانشین کشش‌های طبیعی کند و در نتیجه بروز حدی از اعمال غیرانسانی و ویرانگری را که هنگام تسلط استعدادهای طبیعی بر اعمال انسان غیرقابل تصور بود امکان‌پذیر سازد. پیشنهاد من این است که رویکرد دوم را انتخاب کنیم و در بحث بعدی به اثبات آن بپردازیم.

این واقعیت که اکثر مردم (و از آن جمله نظریه‌پردازان اجتماعی) به طور غریزی رویکرد اول را می‌پذیرند، و نه رویکرد دوم را، گواهی است بر موفقیت قابل توجه تمدن غرب در این‌که با استفاده‌های گوناگون از اسطورهٔ علت‌شناختی[1] در طول سال‌ها بتواند هژمونی مکانی خود را با فرافکنی آن به صورت برتری زمانی مشروعیت بخشد. تمدن غربی تلاش خود برای تسلط را بر اساس نبرد مقدس انسانیت در مقابل توحش، عقل در مقابل جهل، بی‌طرفی در مقابل تعصب، پیشرفت در مقابل زوال، حقیقت در مقابل خرافات، علم در مقابل جادو و عقلانیت در مقابل هوس چارچوب‌بندی کرده است. این تمدن تاریخ ظهور و پیشرفت خود را نشستن تدریجی و پایدار تسلط انسان بر طبیعت به جای تسلط طبیعت بر انسان تفسیر کرده است. این تمدن دستاوردهای خود را، در درجهٔ اول، پیشرفت آزادی عمل انسان و قوای خلاقه و امنیت او معرفی کرده است. این تمدن آزادی و امنیت را با نوع نظم اجتماعی خود یکی گرفته

1. etiological myth

است: به این معنی که جامعهٔ غربی مدرن را به عنوان جامعهٔ متمدن تعریف کرده است و خود جامعهٔ متمدن را به عنوان وضعیتی معرفی کرده است که در آن اکثر زشتی‌ها و ناخوشی‌های طبیعی و همین‌طور همهٔ استعدادهای ذاتی انسان برای ظلم و خشونت از بین رفته یا حداقل سرکوب شده‌اند. اکنون تصور عامهٔ مردم از جامعهٔ متمدن، بیش از هر چیز دیگر، جامعه‌ای است که در آن خشونت وجود ندارد و جامعه‌ای آرام، مؤدب و متین است.

شاید برجسته‌ترین بیان نمادینِ این تصویر مسلط از تمدنْ تقدسِ بدنِ انسان باشد: دقت در این‌که به این خصوصی‌ترین مکان تعرض نکنیم، از تماس‌های بدنی پرهیز کنیم، فاصلهٔ بدنی تجویزشده در فرهنگ را محترم بشماریم؛ همین‌طور نفرت و انزجاری اکتسابی که هنگام دیدن یا شنیدن تجاوز به این مکان مقدس احساس می‌کنیم. تمدن مدرن از این رو می‌تواند افسانهٔ تقدس و استقلال بدن انسان را حفظ کند که مکانیسم‌های خودکنترل‌گر کارآمدی به وجود آورده است و این مکانیسم‌ها را در فرایند تعلیم و تربیت فردی با موفقیت بازتولید کرده است. وقتی این مکانیسم‌های بازتولیدشدهٔ خودکنترل‌گری مؤثر باشند، دیگر نیازی به دخالت‌های بیرونی بعدی در بدن وجود ندارد. از سوی دیگر، خصوصی بودن بدن بر مسئولیت فرد در قبال رفتار خود تأکید می‌کند، و به این دلیل منع‌های نیرومندی برای آزار جسمی وضع می‌شود. (در سال‌های اخیر جدی بودن این منع‌ها، که بازار مصرف زیرکانه از آن‌ها بهره‌برداری می‌کند، بالاخره این گرایش را به وجود آورده است که نیاز به این منع‌ها را درونی کند؛ گسترش خود_کنترل‌گری به نوبهٔ خود دستخوش خود_کنترل‌گری است و از شیوهٔ «خودت انجام بده»[1] پیروی می‌کند.) به این دلیل ممنوعیت فرهنگی ارتباط خیلی نزدیک با بدن دیگر به طور مؤثر در خدمت جلوگیری از تأثیرات مبهم و احتمالی‌ای قرار می‌گیرد که اگر کنترل نشوند، ممکن است با الگوهای نظم اجتماعی مدیریت‌شده از مرکز مقابله کنند. عدم‌خشونت در مراودات انسانی روزانه و پراکنده یکی از شرایط اجتناب‌ناپذیر و یکی از محصولات پایدار مرکزی شدن اجبار است.

با همهٔ این‌ها، عاری بودن تمدن مدرن از خشونت روی هم‌رفته یک توهم

1. DIY = Do it yourself.

است. یا دقیق‌تر بگوییم، جزء اجتناب‌ناپذیری است از خودتوجیه‌گری و خودستایی تمدن غرب؛ یا خلاصه‌تر بگوییم، اسطوره‌ای است که به تمدن غرب مشروعیت می‌بخشد. دور از حقیقت است که بگوییم تمدن ما خشونت را به دلیل این‌که غیرانسانی، خفت‌آور و غیراخلاقی است از بین می‌برد. اگر مدرنیته

> واقعاً آنتی‌تز احساسات وحشی دوران بربریت باشد، به‌هیچ‌وجه آنتی‌تز نابودی، کشتار و شکنجهٔ کارآمد و خونسردانه نیست ... هرچه کیفیت اندیشیدن عقلانی‌تر می‌شود، کمیت نابودی هم بیشتر می‌شود. مثلاً، در عصر ما تروریسم و شکنجه دیگر ابزار بروز احساسات نیستند؛ بلکه ابزار عقلانیت سیاسی‌اند. (۹)

در واقع آنچه طی فرایند متمدن شدن روی داده است تغییر مکان خشونت و توزیع مجدد دسترسی به خشونت است. مانند بسیاری از چیزهای دیگر که یاد گرفته‌ایم از آن‌ها نفرت داشته باشیم، خشونت به جای این‌که از بین برده شود از دید پنهان شده است و، از منظر تجارب شخصی فردی و محدود، نامرئی شده است. خشونت به جای این‌که از بین برده شود در مکان‌های جداشده و منزوی‌شده محصور شده است، در مکان‌هایی که عموماً بیرون از دسترس اعضای عادی جامعه‌اند؛ یا به «مناطق سایه‌روشن» منتقل شده است، مناطقی بیرون از محدودهٔ اکثریت اعضای جامعه (اکثریتی که به حساب می‌آید)؛ یا به محل‌های دوردست منتقل شده است، محل‌هایی که در مجموع ربطی به کار و زندگی انسان‌های متمدن ندارند (آدمی همیشه می‌تواند رزرو مکان‌هایی را که برای تعطیلات در نظر گرفته است لغو کند).

نتیجهٔ نهایی همهٔ این تغییراتْ تمرکزِ خشونت است. وقتی وسایل رعب متمرکز و آزاد از رقابت شوند، حتی اگر از لحاظ فنی تکامل پیدا نکنند، می‌توانند به نتایج بی‌سابقه‌ای دست یابند. از طرف دیگر تمرکز این وسایل سیری صعودی در تکامل تکنولوژی به وجود می‌آورد و آثار متمرکز شدن را هرچه بیشتر تقویت می‌کند. همان‌طور که آنتونی گیدنز بارها تأکید کرده است (در وهلهٔ اول نگاه کنید به کتاب‌های او تحت عنوان نقد معاصر بر ماتریالیسم تاریخی[1] (۱۹۸۱) و تأسیس جامعه[2] (۱۹۸۴))، در جوامع متمدن محو شدن خشونت از زندگی روزانه همواره

1. *Contemporary Critique of Historical Materialism*
2. *The Constitution of Society*

با نظامی کردن کامل مبادلات بینا-جامعگانی و تولید نظمِ درون-جامعگانی پیوند نزدیک داشته است؛ در این جوامع سازمان‌های دایمیِ ارتش و پلیس موجب شده‌اند سلاح‌های پیشرفته‌تر و مدیریت‌های دیوانسالارانه‌تر به وجود آید. در دو قرن گذشته، تعداد کسانی که در نتیجهٔ این‌گونه نظامی شدن دچار مرگ‌های خشونت‌بار شده‌اند مرتباً افزایش یافته و به حجم بی‌سابقه‌ای رسیده است.

یهودی‌کشی حجم عظیمی از وسایل زور و رعب را به کار گرفت. با قرار دادن این وسایل در خدمت یک هدف واحد، یهودی‌کشی انگیزه‌ای به وجود آورد تا این وسایل تخصص و تکامل فنی بیشتری پیدا کنند. اما بیشتر از افزایش کمیّت ابزار نابودی، و حتی کیفیت فنی آن‌ها، شیوهٔ استفاده از این وسایل اهمیت داشت. کارآمد بودن وحشتناک این ابزار بستگی داشت به این‌که استفاده از آن‌ها عمدتاً بر تبعیت از ملاحظات دیوانسالارانه و فنی محض استوار باشد (این امر باعث می‌شد استفاده از آن‌ها کاملاً از فشار نیروهای مخالف در امان بمانند؛ فشارهایی که امکان داشت در صورت قرار گرفتن وسایل خشونت در دست مجریان متعدد و اجرای آن‌ها به شکل پراکنده پیش آیند). در جوامع مدرن خشونت به یک تکنیک تبدیل شده است. این تکنیک، مانند همهٔ تکنیک‌ها، کاملاً معقول و فارغ از عواطف است. «واقعیت این است که این تکنیک کاملاً عقلانی است، اگر 'عقل' را عقل ابزاری تعریف کنیم، کاملاً معقول است که نیروهای نظامی آمریکا بمب‌های ناپالم ب ۵۲ و بمب‌های مشابه را بر سر ویتنام 'تحت سلطهٔ کمونیست‌ها' بیندازند (که آشکارا یک 'ابژهٔ نامطلوب' است) تا آن را به یک 'ابژهٔ مطلوب' تبدیل کنند.»

تأثیرات تقسیم کار بر اساس سلسله‌مراتب و کارکرد

استفاده از خشونت وقتی کارآمدتر و مؤثرتر می‌شود که وسایل خشونت کاملاً متناسب با معیارهای عقلانی-ابزاری باشند و در نتیجه هیچ‌گونه ارتباطی با ارزیابی اخلاقی اهداف نداشته باشند. همان‌طور که در فصل اول اشاره کردم، این جدا کردن معیارهای عقلانی-ابزاری از معیارهای اخلاقی عملی است که همهٔ دیوانسالاری‌ها در آن مهارت دارند. حتی می‌توانیم بگوییم این جدا کردنْ ذاتِ ساختار و فرایند دیوانسالاری است، و راز رشد عظیم توانایی تمدن مدرن

در بسیج کردن و هماهنگ کردن، و عقلانیت و کارایی عمل است که این تمدن به برکت رشد مدیریت دیوانسالارانه به دست آورده است. این جدایی در مجموع نتیجهٔ دو فرایند موازی است، که هر دو فرایند برای مدل دیوانسالارانهٔ عمل اهمیت اساسی دارند. فرایند اول تقسیم دقیق کارها بر اساس کارکردهاست (علاوه بر، و از لحاظ نتیجه جدا از، درجه‌بندی خطی قدرت و تابعیت)؛ فرایند دوم نشستن مسئولیت فنی به جای مسئولیت اخلاقی است.

هر نوع تقسیم کار (از جمله تقسیم کاری که از نفس سلسله‌مراتب فرماندهی ناشی می‌شود) بین اکثر کسانی که به ایجاد محصول نهایی کار جمعی کمک می‌کنند و خودِ محصولِ کار فاصله ایجاد می‌کند. قبل از این‌که آخرین حلقه‌های زنجیرهٔ قدرت دیوانسالاری (مجریان مستقیم) دست به کار انجام وظیفه شوند، بخش اعظم عملیات مقدماتی که امکان انجام این وظیفه را فراهم آورده به دست کسانی که هیچ تجربهٔ مستقیم، و حتی گاه شناختی، از مسئلهٔ مورد بحث ندارند انجام گرفته است. برخلاف واحدهای تولیدی پیشامدرن، که در آن‌ها همهٔ مراحل سلسله‌مراتب مستلزم مهارت‌های کاری مشابهی هستند، و دانش عملی مورد نیاز برای انجام دادن کارها با صعود به بالاترین پلهٔ نردبان افزایش می‌یابد (استاد همان کارهایی را بلد است که کارگران و شاگردان، فقط اندکی بیشتر و بهتر)، اشخاصی که پله‌های متوالی دیوانسالاری مدرن را اشغال می‌کنند از لحاظ مهارت و تمرینات حرفه‌ای لازمهٔ شغلشان با هم تفاوت اساسی دارند. این اشخاص ممکن است بتوانند در خیال خود را به جای زیردستانشان بگذارند؛ و این کار حتی ممکن است به حفظ «روابط انسانی خوب» در اداره کمک کند ــ اما این کار نه شرط انجام وظیفهٔ درست است و نه شرط کارایی دیوانسالاری در کلیت خود. واقعیت این است که بسیاری از دیوانسالاری‌ها آن نسخهٔ رمانتیک را که از هر دیوانسالار، به‌ویژه آن‌هایی که در رأس سازمان‌اند، می‌خواهد کار را «از پایین شروع کنند» و در مسیرشان به بالا تجارب همهٔ پله‌ها را یاد بگیرند و به خاطر بسپارند با جدیت دنبال نمی‌کنند. با آگاهی از این‌که مشاغل مدیریتی، با درجات مختلف اهمیت، به مهارت‌های متفاوت نیاز دارند، بسیاری از دیوانسالاری‌ها برای سطوح مختلف سلسله‌مراتب از کانال‌های جداگانه استفاده می‌کنند. شاید درست باشد که هر سرباز یک چوب‌دست مارشالی در کوله‌بار خود حمل

می‌کند، ولی مارشال‌های معدودی، و حتی از این نظر سرهنگ‌ها و سروان‌های معدودی، سرنیزه‌های سربازان را در کیف خود دارند.

معنی چنین فاصلهٔ عملی و ذهنی‌ای از محصول نهایی این است که اغلب کارگزاران سلسله‌مراتب دیوانسالاری ممکن است فرمانی صادر کنند بی‌آن‌که اطلاع کاملی از نتایج آن داشته باشند. در بسیاری از موارد، این کارگزاران به‌زحمت می‌توانند نتایج فرمان خود را برای خود تصویر کنند. معمولاً، آنان فقط آگاهی انتزاعی و نامربوطی از این نتایج دارند؛ نوعی آگاهی که در بهترین حالت به مدد آمارها نشان داده می‌شود، یعنی اندازه‌گیری نتایج بدون داشتن هیچ‌گونه قضاوتی، و مطمئناً بدون داشتن هیچ‌گونه قضاوت اخلاقی‌ای. در بایگانی‌های آنان و در ذهن آنان این نتایج در بهترین حالت با دیاگرام‌ها یا منحنی‌ها نشان داده می‌شوند، یا با بخش‌هایی از یک دایره؛ یا به صورت ستونی از ارقام. در نمایش‌های گرافیکی یا عددی، نتایج نهایی این فرمان‌ها از جوهرهٔ خود خالی می‌شوند. گراف‌ها پیشرفت کار را اندازه‌گیری می‌کنند ولی چیزی از ماهیت عملیات یا موضوعات عملیات نمی‌گویند. گراف‌ها موجب می‌شوند اعمالی که به‌کلی با یکدیگر تفاوت دارند جایگزین یکدیگر شوند. تنها چیزی که اهمیت دارد موفقیت یا شکستی است که قابل اندازه‌گیری باشد، و از این منظر اعمال ما هیچ تفاوتی با هم ندارند.

وقتی تقسیم کار شکل کارکردی به خود می‌گیرد همهٔ اثرات فاصله‌ای که در نتیجهٔ تقسیم سلسله‌مراتبی کار به وجود آمده شدیداً تقویت می‌شوند. در این حالت فقط فقدان تجربهٔ مستقیم و شخصی از کاری که واقعاً در حال انجام است و در آن سلسله‌مراتب متوالی فرماندهی سهم خود را ایفا می‌کنند مطرح نیست، بلکه علاوه بر آن فقدان شباهت بین وظایف محول‌شده و وظیفهٔ اداره در کلیت خود (یکی از این دو نسخهٔ مینیاتوری، یا تمثال، آن دیگری نیست) موجب می‌شود که مجری کار از کار تشکیلاتی که خود بخشی از آن است جدا شود. اثر روانی این فاصله گرفتن عمیق و گسترده است. دستور قرار دادن بمب‌ها در هواپیما یک چیز است و نظارت بر تأمین منظم فولاد برای کارخانهٔ بمب‌سازی چیزی کاملاً متفاوت. در حالت اول، کسی که فرمان می‌دهد ممکن است تصویر بصری روشنی از میزان ویرانگری بمب نداشته باشد. ولی، در حالت دوم، مدیر

تدارکات، اگر نخواهد، حتی مجبور نیست به استفاده‌ای که از بمب می‌شود فکر کند. حتی دانش صرفاً خیالی دربارهٔ محصول نهایی یک دانش مازاد است، و مطمئناً نامربوط. در تقسیم کار بر اساس کارکرد، هر کاری که یک نفر انجام می‌دهد در اصل چندپایانی[1] است، به این معنی که می‌تواند در بیشتر از یک کلیتِ معنی‌آفرین ترکیب و ادغام شود. در این حالت کارکرد به‌خودی‌خود عاری از معنی است، و معنایی که در نهایت به این کارکرد داده می‌شود به‌هیچ‌وجه با توجه به اعمال مجریان کار قابل پیش‌بینی نیست. «دیگران» (در بسیاری موارد، دیگران گمنام و دور از دسترس) خواهند بود که زمانی، و جایی، دربارهٔ معنی آن تصمیم می‌گیرند. «آیا کارگرانی که در یک کارخانهٔ شیمیایی ساخت ناپالم کار می‌کنند مسئولیتشان را در قبال کودکان سوخته از ناپالم قبول خواهند کرد؟» کرن و راپوپورت می‌پرسند: «آیا این کارگران حتی آگاه‌اند که دیگران ممکن است منطقاً آنان را مسئول بدانند؟»[(۱۱)] البته که نه. و هیچ دلیل دیوانسالارانه‌ای برای این‌که چرا آنان باید این آگاهی را داشته باشند وجود ندارد. تقسیم کردن فرایند کودک‌سوزی به وظایف کارکردی کوچک و سپس جدا کردن وظایف از همدیگر این آگاه بودن را نامربوط و دسترسی به آن را بسیار دشوار می‌سازد. و به خاطر داشته باشیم که کارخانهٔ شیمیایی است که ناپالم را تولید می‌کند، نه فرد فرد کارگران این کارخانه...

دومین فرایندی که موجب فاصله‌اندازی می‌شود پیوند نزدیکی با فرایند اول دارد. نشاندن مسئولیت فنی به جای مسئولیت اخلاقی، بدون کالبدشکافی دقیق کارکردها و جدا کردن وظایف از همدیگر شدنی نیست. یا دست‌کم آن‌طور که باید شدنی نیست. جایگزینی، تا حدودی، در خلال سیر پیشرفت صرفاً خطی کنترل انجام می‌گیرد. در سلسله‌مراتب فرماندهی هر شخص به سرپرست بلافصل خود پاسخگوست، و به همین دلیل طبیعتاً عقیدهٔ او و تأیید او برایش مهم است. اگرچه این تأیید برای او اهمیت اساسی دارد، هنوز، گرچه فقط از لحاظ نظری، می‌داند محصول نهایی کارش چه خواهد بود. و به این دلیل برای او دست‌کم امکان انتزاعی نوعی آگاهی وجود دارد که می‌توان آن را با تأیید سرپرست مقایسه کرد؛ در این حالت تأیید و محبت سرپرستان در مقابل نفرت‌انگیز بودن نتایج قرار

1. multifinal

می‌گیرد. و هر وقت مقایسه‌ای ممکن باشد انتخابی هم وجود دارد. در تقسیم صرفاً خطی فرماندهی، مسئولیت فنی، حداقل از لحاظ نظری، آسیب‌پذیر باقی می‌ماند. هنوز می‌توان از این مسئولیت انتظار داشت که خود را با معیارهای اخلاقی توجیه کند و با وجدان اخلاقی همگام باشد. مثلاً، با ورود سرپرست از حوزهٔ علایق صرفاً فنی به حوزه‌ای که اهمیت اخلاقی دارد، ممکن است مجری عمل به این نتیجه برسد که سرپرستش با دادن یک فرمان خاص معیارهای او را زیر پا گذاشته است (تیراندازی به سربازان قابل قبول است ولی تیراندازی به بچه‌ها چیز دیگری است)؛ و وظیفهٔ تبعیت از فرمانده مقتدر آن‌قدر بسط پیدا نمی‌کند که اعمالی را که از لحاظ اخلاقی برای مجری پذیرفتنی نیست توجیه کند. اما وقتی تقسیم خطی فرماندهی با تقسیم کارکردی آن و جدایی وظایف تکمیل شود یا جای خود را به آن بدهد، همهٔ این امکانات نظری ناپدید می‌شوند یا به طور غیرقابل ملاحظه‌ای تضعیف می‌شوند. پیروزی مسئولیت فنی در این صورت کامل و نامشروط است، و از لحاظ مقاصد عملی، غیرقابل انتقاد.

مسئولیت فنی از این نظر با مسئولیت اخلاقی تفاوت دارد که در مسئولیت فنی فراموش می‌شود که عمل وسیله‌ای است برای چیزی غیر از خود عمل. در این مسئولیت، به دلیل این‌که ارتباطات بیرونی عمل به طور مؤثری از دید پنهان می‌شوند، خود عمل عضو دیوانسالاری به هدف تبدیل می‌شود. این عمل را فقط می‌توان با معیارهای درونی شایستگی و موفقیت او داوری کرد. استقلال نسبی مورد ستایش که به واسطهٔ تخصص در کار برای مقام اداری تأمین می‌شود، همراه است با بیگانگی او از کلیت نتایج کار تقسیم‌شده ولی هماهنگ‌شدهٔ سازمان در مقام یک کل. بسیاری از اعمال وقتی از لحاظ کارکردی تخصصی شوند، وقتی از نتایج دور خود جدا بیفتند، یا از آزمون اخلاقی به‌راحتی [و به‌ظاهر] سربلند بیرون می‌آیند، یا نسبت به جنبه‌های اخلاقی کار بی‌اعتنا می‌شوند. وقتی عمل از نگرانی‌های اخلاقی رها شود، می‌توان بر اساس معیارهای عقلانی روشن درباره‌اش داوری کرد. آنچه در این صورت اهمیت پیدا می‌کند این است که آیا عمل بر طبق بهترین دانستنی‌های فنی قابل دسترس انجام گرفته است یا نه، و آیا بازده آن با هزینه‌هایی که انجام گرفته هماهنگی دارد یا نه. در این نوع عمل معیارها روشن و به‌راحتی قابل اجرا هستند.

برای بحث ما، دو اثر از اثرات محیطی که عمل دیوانسالارانه در آن انجام می‌گیرد بیشترین اهمیت را دارند. اول این‌که مهارت‌ها، دانش تخصصی، نوآوری و فداکاری مجریان کار، همراه با انگیزه‌های شخصی‌ای که آنان را برای به کار گرفتن کامل توانایی‌های خود به حرکت وامی‌دارد، امکان بسیج پیدا می‌کنند و در خدمت هدف‌های کلی دیوانسالارانه قرار می‌گیرند حتی اگر (یا شاید به این دلیل که) این مجریان استقلال نسبی کارکرد خود را در رابطه با این هدف‌ها حفظ کنند و حتی اگر این هدف‌ها با فلسفهٔ اخلاقی خود مجریان هماهنگی نداشته باشند. روشن‌تر بگوییم، در این شرایط نتیجهٔ کار عبارت است از نامربوط بودن معیارهای اخلاقی به موفقیت فنی عملیات دیوانسالارانه. در این شرایط مهارت کار، که به گفتهٔ تورستاین وبلن[1] در هر مجریِ کار وجود دارد، کاملاً بر انجام کار محول‌شده تمرکز پیدا می‌کند. در این شرایط به دلیل ترسو بودن مجری کار یا سختگیری‌های مافوق، به دلیل علاقهٔ مجری کار به گرفتن ترفیع یا جاه‌طلبی‌ها و کنجکاوی‌های او، یا به دلیل بسیاری از مقتضیات، انگیزه‌ها، یا ویژگی‌های شخصیتی دیگر، فداکاری عملی برای انجام وظیفه ممکن است باز هم افزایش یابد ـــ اما حتی در غیاب همهٔ این‌ها، مهارت در کار برای انجام دادن کار کافی خواهد بود. روی هم رفته، مجریان می‌خواهند بر دیگران سبقت بگیرند و آنچه را انجام می‌دهند خوب انجام دهند. ولی وقتی آنان، به دلیل تفکیک کار پیچیده در دیوانسالاری، از نتایج نهایی مجموعهٔ کارها دور شوند، توجه اخلاقی آنان ممکن است صرفاً به خوب انجام دادن کاری که در دست دارند متمرکز شود. در این صورت اخلاق فدای دستوری می‌شود که از فرد می‌خواهد متخصص و کارگر خوب، کارآمد و سختکوشی باشد.

انسانیت‌زدایی از ابژه‌های دیوانسالاری

یکی دیگر از آثار مهم محیط دیوانسالاری عمل انسانیت‌زدایی از ابژه‌های دیوانسالاری است؛ یعنی امکان سخن گفتن دربارهٔ این ابژه‌ها با استفاده از واژه‌های کاملاً فنی و از لحاظ اخلاقی خنثی.

ما معمولاً پدیدهٔ انسانیت‌زدایی را به تصاویر ترسناک زندانیان اردوگاه‌های

1. Thorstein Veblen

مرگ نازی‌ها ربط می‌دهیم ـــ تصاویر انسان‌های تحقیرشده‌ای که کنش‌هایشان به پایین‌ترین سطح حفظ بقا تقلیل پیدا کرده، از احراز نمادهای فرهنگی (چه جسمی و چه رفتاری) که نشانگر شأن انسانی‌اند محروم‌اند، و حتی از این امکان که از حیث ظاهری شبیه انسان‌های دیگر باشند بی‌بهره‌اند. به قول پیتر مارش:[1] «وقتی در مقابل حصارهای آوشویتس می‌ایستی، و به این اسکلت‌های زهوار دررفته با پوست‌های چروکیده و چشمان گودافتاده نگاه می‌کنی، نمی‌توانی باور کنی که اینان واقعاً روزگاری انسان بوده‌اند.»[(۱۲)] اما این تصاویر فقط نمونه‌هایی هستند از تجلی افراطی روندی که می‌توان در همهٔ دیوانسالاری‌ها پیدا کرد، فارغ از این‌که وظایفی که این دیوانسالاری‌ها هم‌اکنون درگیرشان‌اند تا چه اندازه خیرخواهانه و معصومانه‌اند. به نظر من بحث دربارهٔ روند انسانیت‌زدایی، به جای تمرکز بر تجلیات احساسی و زننده، ولی خوشبختانه غیرمعمول آن، باید بر تجلیات عام‌تر آن، که به دلیل همین عام بودنشان بسیار خطرناک‌ترند، متمرکز شوند.

انسانیت‌زدایی از نقطه‌ای شروع می‌شود که، به دلیل ایجاد فاصله، تقلیل دادنِ ابژه‌های اقدامات دیوانسالارانه به مجموعه‌ای از محاسبات کمّی ممکن و محقق شود. برای مدیران راه‌آهن تنها گفتار معنی‌دار دربارهٔ ابژه‌هایشان با کلمات تُن ـ بر ـ کیلومتر بیان می‌شود. آنان با انسان‌ها، گوسفندان، یا سیم‌های خاردار سر و کار ندارند بلکه فقط با بار سر و کار دارند، و این چیزی است که فقط قابل اندازه‌گیری و عاری از هر گونه کیفیت است. از نظر اغلب دیوانسالاران، حتی مقوله‌ای به نام بار به معنی محدودیت سفت و سخت کیفی است. آنان فقط با آثار مالی عمل‌هایشان سر و کار دارند. ابژهٔ آنان پول است. پول تنها چیزی است که هم در ورودی و هم در خروجی کار آنان ظاهر می‌شود، و همان‌طور که قدیمی‌ها موذیانه می‌گفتند پول بو نمی‌دهد. شرکت‌های دیوانسالار، به هنگام رشد، به‌ندرت کارشان را فقط به یک حوزهٔ فعالیت، که کیفیت مشخصی دارد، محدود می‌کنند. آنان با بو کشیدن ـــ نوعی نیروی جاذبه که آن‌ها را به طرف بالاترین بازدهی برای سرمایه‌هایشان جذب می‌کند ـــ از جوانب مختلف رشد می‌کنند. به خاطر داریم که همهٔ اقدامات لازم برای انجام یهودی‌کشی را بخش مدیریت اقتصادی سازمان امنیت کشور مدیریت می‌کرد. و می‌دانیم که این عنوان، استثنائاً، به سبب نیرنگ یا پنهانکاری انتخاب نشده بود.

1. Peter Marsh

ابژه‌های انسانی، مانند همهٔ ابژه‌های دیگر مدیریت دیوانسالارانه، وقتی به اندازه‌گیری‌های صرف و فارغ از کیفیت تقلیل داده شوند متمایز بودن خود را از دست می‌دهند. آنان همین الآن هم هویت انسانی خود را از دست داده‌اند ــ به این معنی که آنچه برای آنان اتفاق می‌افتد (یا بر سر آنان آورده می‌شود) به زبانی بیان می‌شود که موضوع مورد اطلاقش را از داوری‌های اخلاقی محروم می‌کند. واقعیت این است که این زبان با بیان‌های هنجاری اخلاقی سازگاری ندارد. فقط انسان‌ها هستند که می‌توانند ابژه‌های ملاحظات اخلاقی باشند (درست است که گاهی بیان‌های اخلاقی به سایر موجودات زنده غیر از انسان هم تعمیم داده می‌شوند؛ ولی این کار فقط وقتی انجام می‌گیرد که این تعمیم از یک منبع انسان‌مدارانه سرچشمه گرفته باشد). وقتی انسان‌ها به ارقام تقلیل پیدا کنند ظرفیت انسان بودن خود را از دست می‌دهند.

انسانیت‌زدایی با اساسی‌ترین روند عقلانی کردن دیوانسالاری ارتباط گسست‌ناپذیری دارد. از آن‌جا که همهٔ دیوانسالاری‌ها تا حدودی پاره‌ای از ابژه‌های انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهند، تأثیر منفی انسانیت‌زدایی آن‌ها بسیار معمول‌تر از آن است که بتوانیم آن را صرفاً به کشتارجمعی محدود بدانیم. به سربازان دستور داده می‌شود که به هدف‌ها شلیک کنند و وقتی گلوله به این هدف‌ها اصابت کند بر زمین می‌افتند. کارمندان شرکت‌های بزرگ تشویق می‌شوند در عرصهٔ رقابت شرکت‌های دیگر را از دور خارج کنند و آن‌ها را به ورشکستگی بکشانند. مدیران بنگاه‌های رفاهی گاهی پاداش‌های مدیریتی و گاهی وام می‌دهند. ابژه‌های آن‌ها کسانی هستند که مزایای تکمیلی می‌گیرند. دشوار است انسان‌های پشت این‌گونه اصطلاحات فنی را تشخیص دهیم و به خاطر بسپاریم. قصد من از این مثال‌ها بیان این نکته است که تا جایی که به هدف‌های دیوانسالاری مربوط است، بهتر است این هدف‌ها شناخته نشوند و در یاد نمانند.

هنگامی که ابژه‌های انسانیِ فعالیت‌های دیوانسالارانه به طور مؤثری از انسانیت تهی شدند، و به همین دلیل جایگاه خود را به عنوان سوژه‌های بالقوهٔ مطالبات اخلاقی از دست دادند، به این ابژه‌ها با بی‌اعتنایی اخلاقی نگاه می‌شود، و به‌زودی، وقتی مقاومت آنان، یا فقدان همکاری‌شان، جریان روزمرهٔ دیوانسالاری را کند سازد، این بی‌اعتنایی به عدم‌پذیرش و سانسور مبدل می‌شود.

ابژه‌های انسانیت‌زدایی‌شده نمی‌توانند «آرمان»، و بدتر از آن یک «آرمان صحیح و عادلانه» داشته باشند؛ آنان فاقد هر گونه «علایقی» هستند که مورد توجه قرار گیرند، و در واقع فاقد هر گونه ادعای فاعلیت‌اند. به همین دلیل ابژه‌های انسانی به صورت «عامل مزاحم» درمی‌آیند. لجاجت آنان در مقاومت بار دیگر غرور و حلقه‌های رفاقت مجریان را تقویت می‌کند و این تقویت وحدت بیشتری بین آنان به وجود می‌آورد. مجریان اکنون خود را همراهانی در یک مبارزهٔ سخت می‌بینند، و همدیگر را به شجاعت، فداکاری و ازخودگذشتگی دعوت می‌کنند. اکنون دیگر آن‌ها فاعلان عمل دیوانسالارانه‌اند، نه ابژه‌های این عمل، که رنج می‌برند و شایستهٔ ترحم و ستایش اخلاقی هستند. آنان می‌توانند به‌حق به سبب در هم شکستن تمرد قربانیانشان افتخار کسب کنند و به خود ببالند ــ همان‌طور که برای از بین بردن موانع دیگر به خود می‌بالند. انسانیت‌زدایی کردن از ابژه‌ها و ارزیابی مثبت اخلاقی از کار خود همدیگر را تقویت می‌کنند. مجریان دیوانسالار ممکن است با ایمان تمام هر نوع هدفی را تعقیب کنند بی‌آن‌که به وجدان اخلاقی‌شان آسیبی وارد شود.

نتیجهٔ کلی این‌که وجه دیوانسالارانهٔ عمل، به صورتی که در فرایند مدرن‌سازی تکامل یافته، دربرگیرندهٔ همهٔ عناصر فنی‌ای است که برای اجرای وظایف کشتارجمعی ضرورت دارند. این وجه را می‌توان بدون هیچ‌گونه تغییر عمده در ساختار، مکانیسم‌ها و هنجارهای رفتاری آن در خدمت هدف کشتارجمعی قرار داد.

به‌علاوه، برخلاف عقیدهٔ شایع، دیوانسالاری صرفاً یک ابزار نیست که بتوان آن را با سهولت هم در جهت هدف‌های ظالمانه و از لحاظ اخلاقی پست و هم در جهت هدف‌های عمیقاً انسانی به کار گرفت. اگر دیوانسالاری به هر جهتی که بخواهیم حرکت می‌کند، پس بیشتر شبیه تاسی پُرشده است که ابزار کسب برتری است. دیوانسالاری منطق و سرعت حرکت خود را دارد. دیوانسالاری بعضی راه‌حل‌ها را محتمل‌تر و بعضی را نامحتمل‌تر می‌سازد. دیوانسالاری ــ شبیه جاروی شاگرد جادوگر ــ با یک فشار ناشیانه (در جهت یک هدف معین) به‌راحتی همهٔ آستانه‌ها را پشت سر می‌گذارد؛ آستانه‌هایی که کسی دلش نمی‌خواهد از آن‌ها عبور کند. دیوانسالاری برای رسیدن به یک راه‌حل مطلوب به راه انداخته می‌شود و به نوعی برنامه‌ریزی می‌شود تا حد مطلوب را به

صورتی اندازه‌گیری کند که بین این یا آن ابژهٔ انسانی، یا بین ابژه‌های انسانی و غیرانسانی، تمایزی نگذارد. آنچه در دیوانسالاری اهمیت دارد کارایی و پایین آوردن هزینه‌های فرایند است.

نقش دیوانسالاری در یهودی‌کشی

نیم قرن پیش در آلمان از دیوانسالاری خواسته شد آلمان را judenrein ــ از یهودیان پاک ــ کند. این دیوانسالاری کار را از همان جایی شروع کرد که همهٔ دیوانسالاری‌ها شروع می‌کنند: صورت‌بندی تعریف دقیقی از ابژه و موضوع کار خود، ثبت افرادی که با این تعریف انطباق داشتند، و باز کردن یک پرونده برای هر کدام از این افراد. مرحلهٔ بعدی مرحلهٔ جدا کردن افرادی که در بایگانی‌ها ثبت شده بودند از بقیهٔ جمعیتی بود که تعریف به‌دست‌آمده در مورد آنان صدق نمی‌کرد. و مرحلهٔ آخر، حرکت به سوی بیرون کردن گروه جداشده از سرزمین آریاییان که لازم بود پاکسازی شود ــ نخست از طریق فشار آوردن بر آنان که از کشور مهاجرت کنند، یا اخراج آنان به سرزمین‌های غیرآلمانی که در کنترل آلمانی‌ها بودند. در این مسیر دیوانسالاری مهارت‌های پاکسازی شگفت‌انگیزی ابداع کرد؛ مهارت‌هایی که نبایست تلف می‌شدند و هدر می‌رفتند. دیوانسالاری‌ای که به این خوبی خود را وقف پاکسازی آلمان کرده بود کارهای جاه‌طلبانه‌تری را ممکن می‌ساخت، و کاملاً طبیعی بود که این کارها انجام شوند. با چنین تسهیلات فوق‌العاده‌ای، چرا باید پاکسازی را به سرزمین[1] آریایی‌ها محدود کرد؟ چرا نباید همهٔ امپراتوری را پاکسازی کرد؟ آری، اکنون که امپراتوری آلمان سراسر جهان را در بر گرفته، دیگر «بیرونی» وجود ندارد که بتوان یهودیان آشغال را در آن ریخت. فقط یک سمت برای اخراج آنان باقی است؛ اخراج به طرف بالا، با دود.

سال‌هاست مورخانی که دربارهٔ یهودی‌کشی تحقیق می‌کنند به دو اردوی «نیت‌گرا»[2] و «کارکردگرا»[3] تقسیم شده‌اند. گروه اول تأکید می‌کنند که کشتن یهودیان از آغاز جزو تصمیمات اکید هیتلر بود، او فقط منتظر بود که شرایط مناسب پیش آید. گروه دوم فقط اندیشهٔ کلی «پیدا کردن راه‌حل» برای «مسئلهٔ یهودیان» را به هیتلر نسبت می‌دهند و معتقدند این مسئله فقط در حد تصور

1. Heimat   2. intentionalist   3. functionalist

«آلمان پاک» برای هیتلر روشن بود، و لازم بود قدم‌های عملی معینی برداشته شود تا این تصویر روشنی بیشتری پیدا کند. تاریخ‌نویسان آکادمیک بیشتر طرفدار دیدگاه کارکردگرا هستند. نتیجهٔ نهایی این بحث‌ها هرچه باشد تردیدی وجود ندارد که فاصلهٔ بین اندیشه و اجرای اندیشه را اعمال دیوانسالاری کاملاً پر می‌کرد. و در این نیز تردیدی وجود ندارد که هر چقدر هم تخیل هیتلر روشن بوده باشد، اگر یک دستگاه دیوانسالاری عقلانی عظیم کار را به دست نمی‌گرفت و آن را به فرایند معمول حل مسئله ترجمه نمی‌کرد، امکان عملی شدن آن بسیار کم بود. بالاخره، و شاید مهم‌تر از همه، شیوهٔ عمل دیوانسالاری بود که تأثیر ماندگار خود را بر فرایند یهودی‌کشی باقی گذاشت. اثر انگشت این دیوانسالاری بر کل تاریخ یهودی‌کشی باقی است و در معرض دید همگان قرار دارد. درست است که دیوانسالاری ترس آلودگی نژادی و وسوسهٔ بهداشت نژادی را به وجود نیاورد. این کار به رؤیاپردازان احتیاج داشت. و معمولاً دیوانسالاری از آن‌جا شروع می‌شود که رؤیاپردازی به پایان می‌رسد. ولی دیوانسالاری یهودی‌کشی را ساخت و آن را به صورتی ساخت که خود تصویر کرده بود.

هیلبرگ نوشته است از لحظه‌ای که اولین کارمند آلمانی اولین مقررات حذف یهودیان را روی کاغذ آورد، سرنوشت یهودیان اروپایی رقم خورد. در این گفتار حقیقت بسیار عمیق و ترسناکی نهفته است. آنچه دیوانسالاری نیاز داشت تعریف وظیفه‌اش بود. به دلیل عقلانی بودن و کارآمد بودنش این اعتماد نسبت به دیوانسالاری وجود داشت که این وظیفه را تا آخر انجام خواهد داد.

دیوانسالاری به دوام یهودی‌کشی کمک کرد، نه‌فقط از طریق مهارت‌ها و ظرفیت‌های درونی‌اش، بلکه همچنین از طریق نقایص درونماندگارش.[1] گرایش همهٔ دیوانسالاری‌ها به فراموش کردن هدف اولیه‌شان و به جای آن تمرکز بر وسایلشان ــ وسایلی که به هدف تبدیل می‌شوند ــ به طور وسیعی مورد توجه، تشریح و تجزیه و تحلیل محققان قرار گرفته است. دیوانسالاری نازی از تأثیر این گرایش رهایی پیدا نکرد. ماشین کشتار وقتی به حرکت درآمد انگیزه‌های خود را تکامل بخشید: هرچه بیشتر در پاک کردن سرزمین‌های تحت کنترلش از یهودیان

---

1. immanent

موفق شد، همان‌قدر فعال‌تر در جستجوی سرزمین‌های تازه‌ای برآمد تا مهارت‌های جدیداً به‌دست‌آمده‌اش را به کار گیرد. با نزدیک شدن شکست نظامی آلمان، هدف اصلی راه‌حل نهایی هرچه بیشتر غیرواقع‌بینانه به نظر می‌آمد. ولی آنچه باعث شد ماشین کشتار همچنان به کار خود ادامه دهد فقط امور معمول و نیروی حرکت خود ماشین بود. مهارت‌های کشتارجمعی فقط به صرف این‌که آن‌جا بودند بایست به کار گرفته می‌شدند. متخصصان برای تخصص خود هدف خلق می‌کردند. به یاد داریم که متخصصان ادارات مربوط به یهودیان در برلین برای آن دسته از یهودیان آلمانی که مدت‌ها پیش سرزمین آلمان را ترک کرده بودند محدودیت‌های هرچه دقیق‌تری تعیین می‌کردند؛ به یاد داریم که فرماندهان اس‌اس ژنرال‌های ورماخت را از زنده نگه داشتن تکنیسین‌های یهودی، که در عملیات نظامی شدیداً به آنان احتیاج داشتند، برحذر می‌داشتند. ولی هیچ جا گرایشِ وحشتناکِ جایگزین کردن هدف‌ها با وسیله‌ها روشن‌تر از ماجرای مرموز و ترسناک کشتار یهودیان رومانی و مجار نبود؛ کشتاری که فقط چند مایل دورتر، با بهای هنگفتی برای اقدامات جنگی، در جبههٔ شرقی اتفاق افتاد: واگن‌ها و موتورهای بسیار گران‌قیمت، و سربازان و منابع اداری از امور نظامی منفک شدند تا نقاط دوردست اروپا را برای سکونت آلمانی‌ها پاکسازی کنند؛ سکونتی که هرگز تحقق پیدا نکرد.

دیوانسالاری در ذات خود قادر به انجام دادن کشتارجمعی است. درگیر شدن در چنین عملی نیازمند تلفیق دیوانسالاری با اختراع دیگری است که آن هم به مدرنیته تعلق دارد: طراحی شجاعانهٔ یک نظم اجتماعی بهتر و معقول‌تر ــ بگوییم یک جامعهٔ یکدست از لحاظ نژادی، یا یک جامعهٔ بی‌طبقه ــ و بالاتر از همه توانایی کشیدن چنین طرح‌هایی و تصمیم برای کارآمد کردن آن‌ها. کشتارجمعی وقتی روی می‌دهد که دو اختراع معمول و رایج اعصار مدرن با هم تلاقی داشته باشند. فقط تلاقی این دو اختراع است که، تاکنون، غیرعادی و نادر بوده است.

ناکارآمدی تدابیر حفاظتی مدرن

خشونت جسمی و تهدیدهای آن

دیگر یک ناامنی دایمی نیست که زندگی فرد را تهدید می‌کند، بلکه شکل

> معینی از امنیت است ... خشونتی جسمانی، که در پشت‌صحنه‌های زندگی روزمره پنهان شده است، فشاری دایمی و هماهنگ بر زندگی فرد اِعمال می‌کند، فشاری که کاملاً آشناست ولی به‌ندرت احساس می‌شود، چراکه این نظام رفتاری و انگیزه‌ای از اولین سال‌های دوران جوانی با این ساختار اجتماعی هماهنگ شده است.[۱۳]

نوربرت الیاس با این کلمات تعریف آشنایی را که جامعهٔ مدرن از خود به دست داده است بازگو می‌کند. حذف خشونت از زندگی روزانه مهم‌ترین نکته‌ای است که این تعریف به آن متکی است. همان‌طور که دیدیم، حذف ظاهری خشونت صرفاً نوعی خلع ید است که به انباشت مجدد منابع و انتقال مراکز آن به محل‌های جدیدی در داخل نظام اجتماعی منجر می‌شود. طبق نظر الیاس، این دو روندِ تغییر به طور مستحکمی به هم وابسته‌اند. حوزهٔ زندگی روزمره دقیقاً به این دلیل به طور نسبی از خشونت آزاد است که خشونت جسمی جایی در حاشیهٔ جامعه انبار شده است ــ میزانی از خشونت که به طور مؤثر بیرون از کنترل اعضای عادی جامعه قرار دارد و به خشونتْ قدرت مقاومت‌ناپذیری می‌بخشد که با آن می‌تواند فوران‌های غیرمجاز خشونت را سرکوب کند. رفتارهای روزانه عمدتاً به این دلیل نرم و معتدل شده‌اند که انسان‌ها اکنون در صورتی که خشونت به خرج دهند با خشونت روبه‌رو می‌شوند ــ خشونتی که نمی‌توانند با آن برابری کنند یا آن را دفع کنند. به این ترتیب ناپدید شدن خشونت از افق زندگی روزمره تجلی دیگری است از گرایش به متمرکز کردن و انحصاری کردن قدرت مدرن؛ امروزه خشونت به این دلیل از مراودات فردی غایب است که نیروهایی کاملاً بیرون از دسترس فرد آن را کنترل می‌کنند. اما این نیروها بیرون از دسترس همه نیستند. بنابراین معتدل شدن فریبندهٔ رفتارها (که الیاس، به تبعیت از اسطورهٔ علت‌شناسانهٔ غرب، با چنین لذتی از آن حرف می‌زند) و امنیت خوشایند زندگی روزانه که از این معتدل شدن نشئت می‌گیرد هزینه‌های خود را دارد. هزینه‌هایی که ممکن است هر لحظه از ما، ساکنان خانهٔ مدرنیته، بخواهند پرداخت کنیم. یا بدون این‌که اخطار دهند، مجبورمان کنند که بپردازیم.

صلح‌آمیز شدن زندگی روزانه در عین حال به معنی بی‌دفاع شدن آن است. اعضای جامعهٔ مدرن به میل خود یا به‌اجبار می‌پذیرند در روابط متقابلشان از

نیروی فیزیکی استفاده نکنند، و با این کار خود را در مقابل مدیران صاحب زور خلع سلاح می‌کنند؛ مدیرانی که ناشناخته‌اند و معمولاً نامرئی، ولی بالقوه شوم و همیشه ترسناک‌اند. ضعف آنان نگرانی از احتمال بالای این نیست که مدیران صاحب زور از زور خود استفاده کنند و وسایل خشونتی را که در اختیار دارند علیه جامعهٔ خلع سلاح شده به کار ببرند، بلکه ناشی از این واقعیت ساده است که استفاده یا عدم‌استفاده از زور اصولاً به آنچه مردان و زنان معمولی انجام می‌دهند وابسته نیست. اعضای جامعهٔ مدرن خود نمی‌توانند از وقوع استفادهٔ انبوه از زور جلوگیری کنند. تعدیل شدن رفتارها دوشادوش تغییری اساسی در کنترل خشونت‌ها انجام می‌گیرد.

اگر ما به تدابیر حفاظتی‌ای که باور داریم در بافت جامعهٔ مدرن و متمدن گنجانده شده‌اند اعتماد نداشته باشیم، آگاهی از تهدید مداومی که عدم‌توازن قدرت در جامعهٔ مدرن به وجود می‌آورد زندگی را برایمان تحمل‌ناپذیر می‌سازد. در اکثر مواقع دلیلی نداریم که فکر کنیم اعتماد ما بی‌اساس است. فقط در معدود موقعیت‌های شاخص سایه‌ای از شک بر قابل اطمینان بودن این تدابیر حفاظتی فرومی‌افتد. شاید اهمیت اصلی یهودی‌کشی در این واقعیت نهفته باشد که این اتفاق تاکنون خوفناک‌ترین مورد از این موارد بوده است. در سال‌هایی که به راه‌حل نهایی منجر شد قابل اعتمادترین تدابیر حفاظتی محک خوردند. همهٔ این تدابیر حفاظتی ناکارآمد بودند ــ تک‌تک و همه با هم.

شاید برجسته‌ترینِ این شکست‌ها شکست علم بود ــ علم به عنوان مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و شبکه‌ای از نهادهای روشنگری و تعلیم و تربیت. توان مهلک ستوده‌ترین اصول و اقدامات علم مدرن افشا شده است. آزادی عقل از احساسات، آزادی عقلانیت از الزامات هنجاری، و آزادی کارایی از اخلاق از آغاز جزو شعارهای مبارزه‌جویانهٔ علم بوده‌اند. ولی این شعارها، در مرحلهٔ اجرا، علم و کاربست‌های تکنولوژیک وحشتناک آن را به ابزاری مطیع قدرتمندان بی‌پروا تبدیل کردند. نقش سیاه و زشتی که علم در دوام یهودی‌کشی بازی کرد هم مستقیم بود و هم غیرمستقیم.

علم، به طور غیرمستقیم (گرچه به واسطهٔ نقشی اساسی که به کارکرد اجتماعی کلی آن مربوط بود)، از طریق تحلیل بردن قدرت اندیشهٔ هنجاری، به‌ویژه اندیشه‌های هنجاری دین و اخلاق، و زیر سؤال بردن نیروی انس‌آفرین

آن‌ها، راه یهودی‌کشی را هموار کرد. علم تاریخ خود را مبارزهٔ طولانی و پیروزمندانهٔ عقل با خرافات و مهملات می‌دانست. دین و اخلاق، از آن‌جا که نمی‌توانستند خواست‌های خود در مورد رفتار انسانی را با معیارهای عقلانی مشروعیت بخشند، محکوم می‌شدند و قدرت خود را از دست می‌دادند. به دلیل این‌که ارزش‌ها و هنجارها ذاتاً و به صورت اصلاح‌ناپذیری سوبژکتیو تلقی می‌شدند، ابزارگرایی[1] به تنها حوزه‌ای تبدیل شده بود که در آن جستجوی بهترین فضیلت‌ها امکان‌پذیر بود. علم می‌خواست آزاد از ارزش‌ها باشد و به این ویژگی خود افتخار می‌کرد. علم، از طریق فشارهای نهادی و به سخره گرفتن، موعظه‌گران اخلاق را به سکوت وامی‌داشت. علم در این مسیر خود را از لحاظ اخلاقی کور و لال ساخته بود و همهٔ موانعی را از میان برداشته بود که از همکاری مشتاقانه‌اش برای طراحی مؤثرترین و سریع‌ترین روش‌های عقیم کردن توده‌ها یا کشتارجمعی و نیز تلقی اردوگاه‌های مرگ به عنوان فرصتی منحصربه‌فرد و فوق‌العاده برای انجام دادن تحقیقات پزشکی در جهت پیشرفت علم و ــ البته ــ پیشرفت انسان جلوگیری می‌کردند.

علم (یا در این موقع می‌توانیم بگوییم جمع دانشمندان) مستقیماً هم به مجریان یهودی‌کشی کمک کرد. علم مدرن یک نهاد غول‌آسا و پیچیده است. تحقیق گران است. چرا که به ساختمان‌های عظیم، تجهیزات وسیع و تیم‌های بزرگی از کارشناسان با حقوق‌های بالا احتیاج دارد. به این ترتیب علم به جریان مداوم پول و منابع غیرپولی وابسته است که فقط نهادهای بزرگ می‌توانند آن‌ها را عرضه و تضمین کنند. ولی به هر حال علم کالای تجاری نیست و دانشمندان هم طمعکار نیستند. علم با حقیقت سر و کار دارد و دانشمندان در جستجوی حقیقت‌اند. دانشمندان غرق کنجکاوی‌اند، کنجکاوی دربارهٔ ناشناخته‌ها. در مقایسه با همهٔ علقه‌های زمینی دیگر، از جمله پول، کنجکاوی عاری از علایق شخصی است. دانشمندان فقط ارزش دانش و حقیقت را موعظه و فقط این دو را جستجو می‌کنند. فقط یک اتفاق، یا بهتر است بگوییم یک عامل آزاردهندهٔ کوچک، است که کنجکاوی را جز با بودجه‌های روزافزون، با آزمایشگاه‌های پرهزینه و با حقوق‌های فزاینده نمی‌توان ارضا کرد و حقیقت را بدون آن‌ها

1. instrumentalism

نمی‌توان یافت. آنچه دانشمندان می‌خواهند فقط این است که اجازه پیدا کنند به جایی بروند که عطش دانش آنان را به آن‌جا هدایت می‌کند.

حکومتی که دست یاری به طرف دانشمندان دراز می‌کند می‌تواند به قدردانی و همکاری دانشمندان دلگرم باشد. در مقابل، بسیاری از دانشمندان آماده خواهند بود از پاره‌ای اصول نه‌چندان مهم صرف‌نظر کنند. مثلاً، آنان آماده خواهند بود با ناپدید شدن ناگهانی بعضی از همکارانشان که شکل بینی‌شان ناخوشایند است یا مشکلی در زندگی گذشته‌شان دارند کنار بیایند. اگر آنان اعتراض کنند، اعتراضشان در این باره خواهد بود که حذف این‌همه همکار در یک زمان ممکن است برنامهٔ تحقیق آنان را به مخاطره اندازد. (این یک تهمت بیجا یا کنایه نیست؛ این تنها اعتراض‌های دانشمندان، پزشکان و مهندسان آلمانی است، اگر اصلاً اعتراضی کرده باشند. و اعتراض دانشمندان شوروی به چنین تصفیه‌هایی از این هم کمتر بوده است.) دانشمندان آلمانی با کمال میل واگن‌هایی را که لوکوموتیوهای نازی به طرف جهان شکوهمند، نو، از لحاظ نژادی تصفیه‌شده و تحت تصرف آلمان می‌بردند بار می‌زدند. پروژه‌های تحقیق هر روز شکل جاه‌طلبانه‌تری به خود می‌گرفتند، و مؤسسات تحقیقی ساعت به ساعت مشهورتر و غنی‌تر می‌شدند. چیز دیگری اهمیت نداشت.

رابرت پراکتر،[1] در مطالعهٔ جالب جدیدش دربارهٔ کمک بیولوژی و علوم پزشکی به طراحی و اجرای سیاست نژادی نازی‌ها، این اسطورهٔ شایع را که علم در زمان نازی‌ها، عمدتاً، قربانی زجر و شکنجه و هدف تلقین فشرده از بالا بود مردود می‌شمارد (اسطوره‌ای که سابقه‌اش دست‌کم به کتاب پرنفوذ حملهٔ نازی‌ها به علوم بین‌المللی[2] اثر جوزف نیدم،[3] چاپ سال ۱۹۴۱، می‌رسد). در پرتو تحقیقات باریک‌بین پراکتر درمی‌یابیم که این عقیدهٔ شایع شدیداً نقش خود مراکز علمی را در ایجاد ابتکارات سیاسی (که بعضی از آن‌ها واقعاً وحشت‌آور بودند) دست‌کم می‌گیرد. پراکتر نشان می‌دهد که سیاست نژادی، به جای این‌که از بیرون به متخصصان مخالف ولی ترسو تحمیل شده باشد، ابداع خود دانشمندان سرشناس با مدارج علمی بالا بوده است. اگر هم اجباری وجود

---

1. Robert Proctor
2. The Nazi Attack on International Science
3. Joseph Needham

داشته «اجباری بوده که بخشی از جامعهٔ علمی به بخش دیگر [همین جامعه] تحمیل می‌کرده است». در مجموع «بسیاری از بنیادهای اجتماعی و فکری [برای برنامه‌های نژادی][1] مدت‌ها پیش از به قدرت رسیدن هیتلر مهیا شده بودند»، و دانشمندان زیست‌پزشکی[2] «در ابداع، مدیریت، و اجرای برنامه‌های نژادی نازی نقش فعال، و حتی اساسی، بازی می‌کردند».(۱۴) این‌که دانشمندان زیست‌پزشکی مورد بحث با هیچ معیاری از افراد متعصبِ حاشیه‌ای این حرفه نبودند با مطالعهٔ پرزحمت پراکتر دربارهٔ ترکیب هیئت ویراستاران ۱۴۷ مجلهٔ پزشکی در آلمان نازی نشان داده شده است. بعد از به قدرت رسیدن هیتلر، اعضای این هیئت‌ها یا در سمت‌هایشان باقی ماندند یا فقط تعداد معدودی از آنان تعویض شدند (به احتمال زیاد با این تعویض‌ها دانشمندان یهودی کنار گذاشته شدند).(۱۵)

در بهترین حالت، پرستش عقلانیت، که علم مدرن آن را نهادینه کرد، نتوانست از تبدیل دولت به یک سازمان جنایتکار جلوگیری کند؛ و در بدترین حالت این پرستش در تبدیل دولت به یک سازمان جنایتکار نقش ابزار را بازی کرد. البته رقبای عقلانیت هم نمرهٔ بهتری نگرفتند. دانشمندان آلمانی تنها گروهی نبودند که سکوت کردند. از همه آشکارتر کلیساها بودند که به دانشمندان پیوستند ــ همه‌شان. سکوت در مقابل یک اقدام غیرانسانی سازمان‌یافته تنها چیزی بود که کلیساها، اغلب، در رقابت با همدیگر، با آن از در توافق درآمدند. هیچ‌کدام از آن‌ها تلاش نکردند اقتدار به‌سخره‌گرفته‌شده‌شان را احیا کنند. هیچ‌کدام از کلیساها (غیر از معدود افراد تنها و کاملاً منزوی) به مسئولیت خود در قبال اعمالی که در قلمرو نفوذشان و به دست مردم تحت هدایتشان انجام می‌گرفت اعتراف نکردند. (هیتلر هرگز کلیسای کاتولیک را ترک نکرد؛ کلیسا هم هرگز او را طرد نکرد.) هیچ‌کدام از آن‌ها از حق خود استفاده نکردند تا به پیروان خود مقاومت اخلاقی بیاموزند و نافرمانان را به فرمانبرداری وادار کنند.

فراتر از همه، نشان داده شد که تعلیمات فرهنگی دربارهٔ پرهیز از خشونت اقدام حفاظتی ضعیفی در برابر زور سازمان‌یافته است؛ و این در حالی بود که رفتارهای متمدنانه در همراهی صلح‌جویانه و هماهنگ با کشتارجمعی قدرت

---

۱. قلاب افزودهٔ متن اصلی است.ــم.

2. biomedical scientists

شگفت‌آوری از خود نشان دادند. فرایند مداوم و غالباً دردناک تمدن‌سازی از ساختن کوچک‌ترین مانع مطمئن در برابر کشتارجمعی بازماند. این مکانیسم‌ها از این رو به قواعد رفتار متمدنانه احتیاج داشتند که اعمال جنایتکارانه را به نحوی هماهنگ کنند تا وجدان مجریان جنایت کمتر به درد آید. در میان کسانی که در حاشیه ایستاده بودند، نفرت متمدنانه از رفتار غیرانسانی آن‌قدر قوی نبود که مقاومت فعالی برانگیزد. بسیاری از این کسان همان‌طور از خود واکنش نشان دادند که هنجارهای متمدنانه به ما توصیه می‌کنند، و ما را بر آن می‌دارند، که در مقابل امور ناخوشایند و وحشیانه واکنش نشان دهیم: این افراد روی خود را از واقعه برگرداندند. معدودی که علیه ظلم به پا خاستند فاقد آن هنجارها یا ضمانت‌های اجتماعی بودند که از آن‌ها حمایت کند و آن‌ها را از اعمالشان مطمئن سازد. آنان افراد منفردی بودند که در توجیه مبارزه‌شان علیه شر فقط می‌توانستند یکی از سخنان اجدادشان را تکرار کنند که: «از من کار دیگری ساخته نیست.»[1]

در مقابلِ گروه بی‌پروایی که ماشین پرقدرت دولت مدرن را می‌راند، ماشینی که انحصار خشونت فیزیکی و زور را در اختیار داشت، پرمدعاترین اقدامات تمدن مدرن از حفاظت از انسان در مقابل وحشیگری عاجز ماند. تمدن ثابت کرد که نمی‌تواند استفادهٔ اخلاقی از قدرت‌های وحشتناکی را که به وجود آورده است تضمین کند.

نتیجه‌گیری

اگر اکنون بپرسیم کدام گناه نخستین[2] بود که موجب شد این اتفاق روی دهد، شکست (یا فقدان) دموکراسی قانع‌کننده‌ترین پاسخ به نظر می‌رسد. در نبود مرجعیت سنتی، تنها میزان و معیاری که می‌تواند بدنهٔ سیاسی را از افراط دور نگه دارد دموکراسی سیاسی است. اما دموکراسی به‌سرعت به وجود نمی‌آید، و وقتی مرجعیت و سیستم کنترل قدیمی شکسته شده باشد ـــ مخصوصاً وقتی که این شکستن با عجله انجام گرفته باشد ـــ سرعت ریشه زدن دموکراسی به‌مراتب کمتر می‌شود. این‌گونه موقعیت‌های فترت و بی‌ثباتی معمولاً طی انقلاب‌های

---

1. Ich kann nicht anders.
2. original sin

فراگیر و بعد از آن‌ها اتفاق می‌افتند؛ انقلاب‌هایی که موفق می‌شوند قبل از این‌که قدرت‌های جدیدی را جانشین قدرت قدیمی سازند، پایه‌های قدیمی قدرت اجتماعی را متزلزل سازند ــ و به این دلیل وضعیتی را به وجود می‌آورند که در آن خنثی و مهار کردن نیروهای سیاسی و نظامی به کمک نیروهای اجتماعیِ پرقدرت و پرنفوذ امکان‌پذیر نیست.

می‌توان استدلال کرد که چنین موقعیت‌هایی در اعصار پیشامدرن هم به وجود آمده‌اند ــ هنگام به دست آمدن پیروزی‌های خونبار یا هنگام درگیری‌های طولانی خانمان‌برانداز که در مواردی به نابودی کامل نخبگان مستقر انجامیده است. اما، در آن اعصار نتایج قابل انتظار چنین موقعیت‌هایی متفاوت بودند. این موقعیت‌ها معمولاً به سقوط کامل نظم اجتماعی بزرگ‌تر می‌انجامیدند. ولی ویرانی‌های جنگ به‌ندرت به سطح شبکه‌های بنیادی و مردمی کنترل اجتماعی می‌رسید؛ جزیره‌های محلی نظم اجتماعی که به صورت جمعی اداره می‌شدند دستخوش اعمال غیرقابل پیش‌بینی خشونت و غارت می‌شدند، ولی این جزیره‌ها بعد از این که سازمان اجتماعی فراتر از سطح محلی از هم می‌پاشید به وضع سابق خودشان برمی‌گشتند. در بسیاری از موارد، حتی عمیق‌ترین ضربه‌ها به مرجعیت سنتی در جوامع پیشامدرن از دو جهت اساسی با فراز و فرودهای جامعهٔ مدرن تفاوت داشتند؛ تفاوت اول این‌که ضربه‌های یادشده کنترل‌های اولیه و محلی نظم اجتماعی را دست‌نخورده یا حداقل زنده باقی می‌گذاشتند؛ و تفاوت دوم این‌که این ضربه‌ها امکان عمل سازمان‌یافته در سطح فرامحلی را به جای این‌که تقویت کنند تضعیف می‌کردند، زیرا با از بین رفتن سازمان اجتماعی مرتبهٔ بالا روابط باقیمانده در بین سازمان‌های محلی بار دیگر دستخوش بازی آزاد نیروهای متفرق می‌شدند.

برعکس، در وضعیت مدرن، فراز و نشیب‌هایی از این نوع، در کل، بعد از ناپدید شدن کامل مکانیسم‌های محلی نظم اجتماعی و ناکارآمد بودن یا تزلزل اجتماعات محلی روی می‌دهند. در این شرایط به جای این‌که جامعه با یک واکنش غریزی به منابع خود برگردد، خلأ ایجادشده با نیروهای جدید، اما همچنان فرامحلی، پر می‌شود؛ نیروهایی که در صددند انحصار دولتی زور را به تصرف خود درآورند و به کل جامعه نظم جدیدی تحمیل کنند. بنابراین، قدرت

سیاسی به جای این‌که سقوط کند در عمل به تنها نیروی موجود در پسِ نظم در حال ظهور تبدیل می‌شود. نیروهای اقتصادی و اجتماعی، که با ویرانی یا فلج شدن اقتدار قدیمی به طور جدی آسیب دیده‌اند، نمی‌توانند این نیروی سیاسی جوشان را متوقف یا مهار کنند.

آنچه در بالا آوردم البته یک الگوی نظری است و به‌ندرت به طور کامل در تاریخ جامهٔ عمل پوشیده است. ولی استفاده از این مدل به ما کمک می‌کند که به آن تغییرات اجتماعی که به نظر می‌رسد ظهور گرایش‌های معطوف به کشتارجمعی را محتمل‌تر می‌سازند توجه داشته باشیم. این تغییرات ممکن است از نظر شکل و شدت متفاوت باشند، ولی همهٔ آن‌ها از نظر نتایج کلیِ تسلط قابل توجه قدرت سیاسی بر قدرت اقتصادی و اجتماعی، و تسلط دولت بر جامعه، مشترک‌اند. این تغییرات شاید عمیق‌تر و فراتر از هر مورد دیگر در انقلاب روسیه، و با انحصار طولانی دولت به عنوان تنها عامل ادغام اجتماعی و بازتولید نظم اتفاق افتاده باشد. اما در آلمان نیز این تغییرات عمیق‌تر و بیشتر از آنچه معمولاً تصور می‌شود روی داد. در آلمان حکومت نازی با ورود به صحنه، بعد از جمهوری کوتاه‌مدت وایمار،[1] مسئولیت انقلابی را که جمهوری وایمار، به دلایل مختلفی، نمی‌توانست آن را محقق کند به عهده گرفت و آن را تکمیل کرد ـــ جمهوری وایمار صحنهٔ برخورد بی‌نتیجهٔ نخبگان قدیم و جدید (ولی خام و ناپخته) بود که فقط در ظاهر به دموکراسی سیاسی شباهت داشت. در این شرایط نخبگان قدیم در حد قابل توجهی تضعیف شده یا کنار گذاشته شده بودند. اَشکال اظهار وجود نیروهای اقتصادی و اجتماعی یک‌به‌یک باطل می‌شدند و جای خود را به اشکال جدیدی می‌دادند، اشکالی که زیر نظر مرکز بودند و مشروعیت خود را از دولت می‌گرفتند. همهٔ طبقات اجتماعی از این اقدامات متأثر شدند ولی ضربهٔ اصلی به طبقاتی وارد شد که فقط به طور جمعی می‌توانستند قدرت غیرسیاسی اِعمال کنند، یعنی به طبقات فاقد دارایی و بیش از همه به طبقهٔ کارگر. دولتی کردن یا منحل کردن همهٔ نهادهای کارگری مستقل، همراه با مقید کردن حکومت محلی به نظارت تقریباً کامل حکومت مرکزی، توده‌های مردم را عملاً از قدرت ساقط و از فرایند سیاسی حذف کرد. به‌علاوه،

1. Weimar

این اقدام با کشیدن دیوار پنهانکاری به دور همهٔ فعالیت‌های دولت ـــ و در واقع توطئهٔ سکوت دولت در برابر جمعیتی که برایشان حکومت می‌کرد ـــ از مقاومت نیروهای اجتماعی جلوگیری کرد. نتیجهٔ نهایی جایگزینی مقامات سنتی با نیروهای پرانگیزه و شهروندان حاکم بر سرنوشت خود نبود، بلکه انحصار تقریباً کامل دولت مرکزی بود که نیروهای اجتماعی را از بیان نظراتشان بازمی‌داشت و در نتیجه از ایجاد بنیادی برای ساختار دموکراسی سیاسی جلوگیری می‌کرد.

شرایط جدید ظهور یک دولت قدرتمند را ممکن ساخت، دولتی که قادر بود دستور و مدیریت سیاسی را جانشین همهٔ شبکه‌های کنترل اجتماعی و اقتصادی سازد. و، مهم‌تر از آن، شرایط جدید وسایل لازم را برای این دستور و مدیریت آماده کرد. مدرنیته، همان‌طور که می‌دانید، عصر نظم مصنوعی و طراحی‌های اجتماعی کلان است. مدرنیته دوران برنامه‌ریزان، رؤیاپردازان و ـــ به طور کلی ـــ «باغبانانی» است که با جامعه به مثابهٔ قطعه زمینی بکر رفتار می‌کنند؛ قطعه زمینی که باید با مهارت طراحی شود و سپس به گونه‌ای کشت و مواظبت شود که شکل طراحی‌شدهٔ خود را حفظ کند.

برای جاه‌طلبی و اعتمادبه‌نفس محدودیتی وجود ندارد. واقعیت این است که با عینک قدرت مدرن کل «بشر» چنان «قدرقدرت» و اعضای فردی آن چنان «ناکامل»، ناتوان، مطیع و نیازمند اصلاح به نظر می‌رسند که رفتار با مردم به مثابهٔ گیاهانی که باید پیراسته شوند (و اگر لازم بود ریشه‌کن شوند) یا گله‌هایی که باید پرورش داده شوند یک تصویر تخیلی یا رفتاری از لحاظ اخلاقی کریه به نظر نمی‌رسد. یکی از اولین و اصلی‌ترین ایدئولوژیست‌های ناسیونال‌سوسیالیسم آلمان، ر. و. داره،[1] دامداری را الگویی برای «سیاست جمعیتی» می‌دانست که حکومت ملی[2] آینده بایست آن را به مرحلهٔ اجرا درمی‌آورد:

> کسی که گیاهان باغ را به حال خود بگذارد، با کمال تعجب، به‌زودی در خواهد یافت که علف‌های هرز باغ را فراگرفته‌اند و حتی ویژگی‌های اساسی گیاهان عوض شده‌اند. به همین دلیل اگر بخواهد این باغ به صورت زمینی برای پرورش گیاهان باقی بماند، یا، به کلام دیگر، اگر قرار است این باغ خود را به سطحی بالاتر از حکومت خشن نیروهای طبیعی ارتقا دهد، در این صورت ارادهٔ شکل‌دهندهٔ باغبان امری ضروری است، باغبانی که، با به وجود آوردن

---

1. R. W. Darré
2. völkisch

شرایط مناسب برای رشد، یا با دور نگه داشتن تأثیرات زیان‌آور، یا از هر دو طریق، به‌دقت از آنچه به مواظبت احتیاج دارد مواظبت کند، و با خشونت تمام علف‌های هرزی را ریشه‌کن کند که مانع از رسیدن مواد غذایی، هوا، روشنایی و نور خورشید به گیاهان باارزش‌تر می‌شوند ... به این ترتیب ما با این تشخیص روبه‌رو‌ییم که مسائل مربوط به پرورش برای اندیشه‌های سیاسی بی‌اهمیت نیستند، و باید در مرکز همهٔ ملاحظات دیگر قرار گیرند، و پاسخ‌های این مسائل باید از دل رفتارهای روحی و ایدئولوژیک یک ملت بیرون آیند. و همین‌طور باید بگوییم که ملت فقط در صورتی می‌تواند به تعادل روحی و اخلاقی برسد که یک طرح پرورشی حساب‌شده محور فرهنگ آن باشد... (۱۶)

داره با واژه‌های بدون ابهام و رادیکال از جاه‌طلبی «بهبود واقعیت» سخن می‌گوید؛ جاه‌طلبی‌ای که جوهر موضع مدرن را تشکیل می‌دهد و فقط منابع قدرت مدرن به ما امکان می‌دهند که این جاه‌طلبی را به صورت جدی به مرحلهٔ اجرا درآوریم.

دوره‌های تغییرات عمیق اجتماعی دوره‌هایی هستند که این برجسته‌ترین ویژگی مدرنیته در آن‌ها تجلی پیدا می‌کند. واقعیت این است که در هیچ دورهٔ دیگری جامعه این‌قدر بی‌شکل ــ «ناتمام»، نامشخص، و آسیب‌پذیر ــ نبوده که به طور جدی در انتظار یک رؤیا باشد، در انتظار یک طراح ماهر و توانمند که به این رؤیا واقعیت ببخشد. به نظر نمی‌رسد جامعه در هیچ زمان دیگری این‌قدر از نیروها و گرایش‌های خود عاری نشده باشد که نتواند در مقابل دست‌های باغبان مقاومت کند، و بگذارد باغبان او را به هر شکلی که بخواهد دربیاورد. ترکیب شکل‌پذیری و بیچارگی جاذبه‌ای به وجود می‌آورد که فقط معدودی از رؤیاپردازان ماجراجو و متکی به نفس می‌توانند از آن صرف‌نظر کنند. و همین ترکیب وضعیتی را به وجود می‌آورد که کسی نمی‌تواند در مقابل چنین افرادی مقاومت کند.

نسخهٔ کشتارجمعی این است: سکان دیوانسالاری دولت مدرن در دستان مجریان طرح کلان باشد که از محدودیت‌های قدرت‌های غیرسیاسی (اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) رها شده‌اند. کشتارجمعی به عنوان جزء لاینفک فرایندی ظهور پیدا می‌کند که طرح کلان به وسیلهٔ آن به اجرا درمی‌آید. طرح کلان به این کشتار مشروعیت می‌بخشد؛ دیوانسالاری دولتی ابزار پیاده کردن آن را فراهم می‌کند؛ و فلج شدن جامعه به آن «چراغ سبز» نشان می‌دهد.

به این ترتیب شرایطی که برای اجرای کشتارجمعی مساعد است شرایطی ویژه است، ولی شرایطی استثنایی نیست. شرایطی نادر است، ولی منحصربه‌فرد نیست. جزء لاینفک جامعهٔ مدرن نیست، ولی پدیده‌ای بیگانه با آن هم نیست. تا جایی که به مدرنیته مربوط است، کشتارجمعی نه غیرعادی است و نه موردی از عملکرد ناقص. کشتارجمعی نشان می‌دهد که اگر گرایش مدرنیته به عقلانی کردن و مهندسی با مانع رو به رو نشود یا کنترل نشود، اگر چندگانگی نیروهای اجتماعی به‌کلی از میان برداشته شود ـــ همان‌طور که آرمان مدرن جامعه‌ای با طرح هدفمند، تحت کنترل کامل، فاقد تضاد، منظم و هماهنگ طلب می‌کند ـــ چه کارهایی ممکن است انجام شود. هر نوع تضعیف توانایی مردم عادی در بیان علایقشان و حکومت بر خود، هر نوع حمله‌ای به چندگانگی فرهنگی و فرصت‌های تجلی سیاسی آن، هر نوع تلاشی برای جلوگیری از آزادی بی‌حد و حصر دولت که با کشیدن دیواری از اسرار سیاسی به دست بیاید، هر قدمی در راه تضعیف پایه‌های اجتماعی دموکراسی سیاسی، نوعی فاجعهٔ اجتماعی در مقیاس یهودی‌کشی را یک قدم به مرحلهٔ اجرا نزدیک‌تر می‌کند. طرح‌های جنایی برای عملی شدن به وسایل اجتماعی نیاز دارند. هشیاری و آمادگی کسانی که می‌خواهند از وقوع این طرح‌ها جلوگیری کنند نیز همین‌طور.

اکنون وسایل مراقبت اندک‌اند، در حالی که در مورد نهادهایی که به نظر می‌رسد می‌توانند در خدمت طرح‌های جنایتکارانه قرار گیرند، یا ـــ بدتر از این ـــ نهادهایی که نمی‌توانند از یک فعالیت عادی هدفمند که واجد ابعاد جنایتکارانه است جلوگیری کنند، کمبودی وجود ندارد. یوزف وایتسن‌باوم،[1] یکی از دقیق‌ترین مشاهده‌گران و تحلیلگران تأثیر اجتماعی تکنولوژی اطلاعات (ابداعی جدید، که در زمان نازی‌ها وجود نداشت)، معتقد است که اکنون ظرفیت جامعه برای دست زدن به کشتارجمعی افزایش یافته است:

> آلمان «راه‌حل نهایی» برای «مسئلهٔ یهودیان» را به عنوان نمونهٔ شاخصی از استدلال ابزاری عملی کرد. انسانیت وقتی دیگر نمی‌توانست چشمانش را بر آنچه اتفاق افتاده بود ببندد به لرزه درآمد؛ وقتی عکس‌هایی که خود قاتلان گرفته بودند دست‌به‌دست گشت، و نجات‌یافتگان رقت‌انگیز بار دیگر در

---

1. Joseph Weizenbaum

معرض دید همگان قرار گرفتند. ولی در نهایت هیچ تغییری در شرایط به وجود نیامد. همان منطق و همان اعمال سرد و ظالمانهٔ عقل محاسبه‌گر طی بیست سال بعد دست‌کم همان تعداد انسان را به دست نابودی سپرد که قربانی تکنیسین‌های رایش هزارساله شده بودند. ما چیزی نیاموخته‌ایم. تمدن امروز همان‌قدر در خطر است که آن روز بود.[۱۷]

و دلایل این‌که چرا عقلانیت ابزاری، و شبکهٔ انسانی ساخته‌شده برای خدمت به این عقلانیت، اکنون از لحاظ اخلاقی همان‌قدر کور است که آن موقع بود تغییری نکرده است. در سال ۱۹۶۶، بیش از بیست سال بعد از کشف وحشت‌آور جنایت نازی‌ها، گروهی از دانشمندان برجسته پروژهٔ نبرد الکترونیک را، که از لحاظ علمی فوق‌العاده پیشرفته و از لحاظ عقلانی نمونه‌وار بود، برای استفادهٔ ژنرال‌های جنگ ویتنام طراحی کردند. «این دانشمندان به این دلیل توانستند این مشورت‌ها را بدهند که فاصلهٔ روانی بسیار عظیمی با این مردم داشتند؛ مردمی که بایست با سیستم سلاح‌هایی معلول و کشته می‌شدند که از ایده‌هایی که ایشان در اختیار کارفرمایانشان قرار می‌دادند ساخته می‌شدند.»[۱۸]

به برکت رشد سریع تکنولوژی اطلاعات، که بیش از هر تکنولوژی پیشین موفق شده است انسانیت را از ابژه‌های انسانی‌اش دور کند، این فاصلهٔ روانی بدون وقفه و با سرعتی بی‌سابقه افزایش می‌یابد («مردم، اشیا و اتفاقات ’برنامه‌ریزی می‌شوند‘، از ’ورودی‌ها‘ و ’خروجی‌ها‘ حرف زده می‌شود، از حلقه‌های بازخورد، متغیرها، درصدها، فرایندها و غیره، تا جایی که همهٔ تماس‌ها با شرایط ملموس شکل انتزاعی به خود می‌گیرند و فقط نمودارها، اطلاعات آماری و جداول و گزارش‌ها باقی می‌مانند»[۱۹]) ــ فاصلهٔ روانی بی‌وقفه و با شتابی بی‌سابقه افزایش می‌یابد. استقلال پیشرفت تکنولوژیکی محض از هدف‌های انسانی‌ای که سنجیده انتخاب شوند و از طریق بحث و استدلال مورد توافق قرار گیرند نیز به همین منوال بی‌وقفه و با شتابی بی‌سابقه افزایش پیدا می‌کند. امروزه بیش از هر زمان دیگری، وسایل فنی موجود و در دسترس موارد استعمال خود را زیر سؤال می‌برند و ارزیابی این موارد را تحت تبعیت معیارهای کارایی قرار می‌دهند. به همین ترتیب، اقتدار ارزیابی سیاسی و اخلاقی عمل به پایین‌ترین حد خود تقلیل یافته است، اگر بی‌اعتبار و نامربوط تشخیص

داده نشده باشند. امروزه عمل به‌ندرت به توجیه دیگری جز این نیاز دارد که تکنولوژیِ در دسترس تحقق آن را امکان‌پذیر ساخته است. ژاک الول[1] هشدار داده است که تکنولوژی، با رها شدن از کنترل آن‌گونه وظایف اجتماعی که از طریق بحث و استدلال تعیین می‌شوند،

به سوی چیزی حرکت نمی‌کند بلکه فقط به این دلیل حرکت می‌کند که به سمتی هلش داده‌اند. تکنیسین نمی‌داند چرا کار می‌کند، و در کل اهمیتی هم به آن نمی‌دهد. او کار می‌کند به این دلیل که ابزاری در اختیار دارد که به او امکان می‌دهد وظیفهٔ معینی را انجام دهد، و در کار جدیدی موفقیت به دست آورد ... صدایی او را به سوی هدفی نمی‌خواند؛ بلکه موتوری که در پشت سر او قرار دارد و اجازهٔ هیچ توقفی را به اجزای ماشین نمی‌دهد بر او فرمان می‌راند.[۲۰]

به نظر می‌رسد امروزه، در مقایسه با گذشته، امید کمتری وجود دارد که ضمانت‌های تمدن در برابر اعمال ضدانسانی بتوانند استفاده از توانایی‌های عقلانی ـ ابزاری انسان را تحت کنترل خود درآورند و دلیل آن این است که امروزه محاسبهٔ کارایی در تعیین هدف‌های سیاسی بالاترین اقتدار را به دست آورده است.

یادداشت‌ها

1. Raul Hilberg, "Significance of the Holocaust", in *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, ed. Henry Friedlander & Sybil Milton (Millwood, NY: Kraus International Publications, 1980), pp. 101-2.

۲. مقایسه کنید با:
Colin Legum in *The Observer*, 12 October 1966.

3. Henry L. Feingold, "How Unique is the Holocaust?" in *Genocide: Critical Issues of the Holocaust*, ed. Alex Gorbman & David Landes (Los Angeles: Simon Wiesenthal Centre, 1983), p. 397.
4. Feingold, "How Unique is the Holocaust?", p. 401.
5. Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century* (New Haven: Yale University Press, 1981), pp. 137, 161.

پیشگویی‌های کوپر یکی از شوم‌ترین تأییدهای خود را در کلام سفیر عراق در لندن یافت. سفیر عراق، در مصاحبه‌ای با کانال ۴ در ۲ سپتامبر ۱۹۸۸ دربارهٔ ادامهٔ کشتار کردهای عراق، این اتهامات را به‌تلخی چنین جواب داد که کردها، رفاه آنان و

---

1. Jacques Ellul

سرنوشت آنان مربوط به امور داخلی عراق است و هیچ‌کس حق ندارد مانع از اقدامات یک کشور مستقل در داخل مرزهای خود شود.

6. George A. Kren & Leon Rappoport, *The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour* (New York: Holmes and Meier, 1980), pp. 130, 143.
7. John P. Sabini & Mary Silver, "Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust", in *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays in the Nazi Holocaust*, ed. Joel E. Dinsdale (Washington: Hemisphere Publishing Corporation, 1980), pp. 329-30.
8. Sarah Gordon, *Hitler, Germans, and the "Jewish Question"* (Princeton: Princeton University Press, 1984), pp. 48-9.
9. Kren & Rappoport, *The Holocaust and the Crisis*, p. 140.
10. Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation* (San Francisco: W. H. Freeman, 1976), p. 252.
11. Kren & Rappoport, *The Holocaust and the Crisis*, p. 141.
12. Peter Marsh, *Aggro: The Illusion of Violence* (London: J. M. Dent & Sons, 1978), p. 120.
13. Norbert Elias, *The Civilising Process: State Formation and Civilization*, trans. Edmund Jephcott (Oxford: Basil Blackwell, 1982), pp. 238- 9.
14. Robert Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1988), pp. 4, 6.
15. Proctor, *Racial Hygiene*, pp. 315-24.
16. R. W. Darré, "Marriage Laws and the Principles of Breeding" (1930), in: *Nazi Ideology before 1933: a Documentation*, trans. Barbara Hiller and Leila J. Gupp (Manchester: Manchester University Press, 1978), p. 115.
17. Weizenbaum, *Computer Power*, p. 256.
18. Weizenbaum, *Computer Power*, p. 275.
19. Weizenbaum, *Computer Power*, p. 253.
20. Jacques Ellul, *Technological System*, trans. Joachim Neugroschel (New York: Continuum, 1980), pp. 272, 273.

۵

یاری گرفتن از قربانیان

همکاری مجریان و قربانیان است که «سرنوشت» را می‌سازد.
رائول هیلبرگ

حکم فراموش‌نشدنی هانا آرنت ــ که اگر همکاری یهودیان همدست نازی‌ها و شور و شوق شورای یهودیان[۱] نبود تعداد قربانیان به‌مراتب کمتر می‌شد ــ ظاهراً در پرتو موشکافی‌های بیشتر اعتبار خود را از دست می‌دهد. حکم تند آرنت نمی‌تواند در برابر این واقعیت تاب بیاورد که علی‌رغم انواع برخوردهای رهبران اجتماعات تحت تعقیب ــ از خودکشی چرنیاکوف[۲] گرفته تا همکاری فعال و آگاهانهٔ رومکوسکی[۳] و گنس[۴] با ناظران نازی، یا کمک نیمه‌رسمی شورای یهودیان به مقاومت مسلحانه در بیالیستوک[۵] ــ نتیجهٔ نهایی تقریباً همان بود که اتفاق افتاد: نابودی تقریباً کامل اجتماعات یهودی و رهبران آن‌ها. همچنین می‌توان خاطرنشان ساخت که تقریباً یک‌سوم همهٔ یهودیانی که به دست نازی‌ها

1. Judenräte

۲. Adam Czerniaków: رئیس شورای یهودیان گتوی ورشو. وقتی نازی‌ها از شورا خواستند فهرست نفراتی را که باید به اردوگاه تربلینکا منتقل شوند تهیه کند، او از این کار سر باز زد. او در ۲۳ ژوئن سال ۱۹۴۲ با قرص سیانور خودکشی کرد.ــ م.

3. Chaim Rumkowski
4. Jacob Gens
5. Bialystok

کشته شدند بدون کمک مستقیم یا غیرمستقیم شوراها و کمیته‌های یهودی کشته شدند (هیتلر جنگ علیه روسیه را رسماً جنگ نابودی یهودیان اعلام کرد، و گروه عملیاتی معروف که از پی ارتش[1] پیروزمند آلمان در مراحل اولیهٔ یورشش به سرزمین شوروی حرکت می‌کرد به خود زحمت نداد در صدد ایجاد گتوها یا انتخاب شورای یهودیان برآید). در پیوستار عقاید اظهارشده دربارهٔ تأثیر همکاری یهودیان در نابودی یهودیان اروپایی، نظر آیزایا ترانک،[2] در بخش نتیجه‌گیری جامع‌ترین و دقیق‌ترین تحقیقش در مورد مدارک موجود دربارهٔ شورای یهودیان، در قطب مقابل نظر آرنت قرار می‌گیرد. بر طبق این نظر، «همکاری یا عدم‌همکاری یهودیان در مورد تبعیدها هیچ تأثیر اساسی‌ای در نتیجهٔ نهایی یهودی‌کشی در اروپای شرقی نداشت». برای اثبات این نظر، ترانک به موارد زیادی اشاره می‌کند که در آن‌ها امتناع بعضی اعضای شورای یهودیان از اجرای دستورهای اس‌اس یا به تعویض آنان با اشخاص مطیع‌تر انجامید یا حتی موجب شد دخالت خودِ یهودیان، که کار «انتخاب» را انجام می‌دادند، به طور کلی حذف شود (گرچه در بسیاری از موارد کمک‌هایی از پلیس‌های یهودی گرفته شد). مطمئناً، نمونه‌های فردی سرپیچی از فرمان حاصلی نداشت، دقیقاً به دلیل این‌که در موارد زیاد دیگری نازی‌ها می‌توانستند از همکاری یهودیان برخوردار شوند و به این ترتیب عملیات کشتار را صرفاً با به کار گرفتن بخش مازاد نیروی خود انجام دهند. ما نمی‌دانیم اگر این سرپیچی شکل همگانی به خود می‌گرفت تا چه حد می‌توانست مؤثرتر باشد.

ولی محتمل به نظر می‌رسد که اگر همکاری انجام نمی‌گرفت، یا در چنین سطح کلانی نبود، عمل پیچیدهٔ کشتارجمعی موجب می‌شد مأموران با مسائل مدیریتی، فنی و مالیِ به‌مراتب بزرگ‌تری روبه‌رو شوند. همان‌طور که در فصل اول خاطرنشان ساختم، رهبران اجتماعات محکوم به فنا اکثر کارهای اولیهٔ اداری لازم برای عملیات را انجام می‌دادند (کارهایی از قبیل تدارک اسناد و نگهداری بایگانی‌ها دربارهٔ قربانیان آینده برای نازی‌ها)، بر فعالیت‌های تولید و توزیع مایحتاج برای زنده نگه داشتن قربانیان تا موقعی که اتاق‌های گاز آمادگی پذیرش آنان را داشته باشند نظارت می‌کردند، بر جمعیت افراد به اسارت درآمده نظارت

---

1. Wehrmacht
2. Isaiah Trunk

می‌کردند تا کار برقراری نظم و قانون از حد مهارت و منابع مسئولان اردوگاه فراتر نرود، به جریان آرام فرایند نابودسازی با تعیین اهداف مراحل بعدی کمک می‌کردند، اهداف انتخاب‌شده را به مکان‌هایی که بایست این اهداف با کمترین سر و صدا از آن‌جاها منتقل می‌شدند تحویل می‌دادند، و منابع مالی لازم را برای پرداخت هزینه‌های آخرین سفر فراهم می‌ساختند. اما بدون همهٔ این کمک‌های اساسی و متنوع، در هر صورت یهودی‌کشی احتمالاً انجام می‌گرفت ــ گرچه به صورت داستانی متفاوت، و احتمالاً با دهشتی کمتر و به عنوان یک مورد دیگر از موارد فراوان خشونت و تهدید جمعی که به دلیل کینه یا نفرت فاتحان خون‌آشام از جمعیت فاقد قدرت رخ داده است. از سوی دیگر، با همهٔ این‌ها، یهودی‌کشی تاریخدانان و جامعه‌شناسان را با چالش کاملاً جدیدی رو‌به‌رو می‌سازد و پنجره‌ای به روی آن‌ها می‌گشاید که از طریق آن می‌توان نگاهی انداخت به فرایندهایی که هنر کاملاً مدرن عمل عقلانی به وجود آورده است؛ نگاهی انداخت به توانایی‌ها و افق‌های تازهٔ قدرت مدرن، که وقتی چنین فرایندهایی در خدمت اهداف آن قرار گیرند، امکان وقوع پیدا می‌کنند. تا جایی که به این جنبهٔ وحشتناک یهودی‌کشی مربوط می‌شود، به نظر می‌رسد چارچوب مناسب برای مراجعه و مقایسه از راه اِعمال «طبیعی» قدرت در ادارهٔ جامعهٔ مدرن فراهم می‌آید، نه به وساطت تاریخ خونبار خشونت‌های کشتارجمعی خارق‌العاده.

واقعیت این است که روال عادی کشتارجمعی در مجموع نقش همکاری قربانیان را، که در یهودی‌کشی این‌قدر برجسته بود، حذف می‌کند. کشتارجمعی «معمولی» به‌ندرت متوجه نابودی کامل یک گروه است، اگر اصلاً در پی چنین چیزی باشد؛ هدف خشونت (اگر خشونت هدفمند و برنامه‌ریزی‌شده باشد) تضعیف یک گروه مشخص (یک ملت، یک قبیله، یک فرقهٔ دینی) به عنوان یک جمعیت زنده است که قادر است زندگی خود را دوام بخشد و از هویت خود دفاع کند. اگر این‌طور باشد هدف کشتارجمعی در دو حالت زیر برآورده می‌شود: ۱) در صورتی که حجم خشونت به اندازه‌ای باشد که اراده و بهبودپذیری قربانیان را از بین ببرد و آنان را به تسلیم در مقابل قدرت مسلط و پذیرش دستورهای آن وادار کند؛ و ۲) در صورتی که گروه هدف از منابع لازم برای ادامهٔ مبارزه محروم بماند. با تحقق این دو شرط، قربانیان در اختیار شکنجه‌گران خود قرار

می‌گیرند. ممکن است قربانیان به بردگی‌های بلندمدت وادار شوند، یا بر اساس شرایطی که پیروزمندان تعیین می‌کنند برایشان جایی در نظم جدید در نظر گرفته شود ــ اما این‌که کدام‌یک از این راه‌ها انتخاب خواهد شد کاملاً بستگی به میل فاتحان دارد و هر کدام از این راه‌ها انتخاب شود به سود مجریان کشتارجمعی تمام خواهد شد. مجریان قدرتشان را وسعت خواهند داد و استحکام خواهند بخشید، و ریشه‌های مخالفت را خواهند خشکاند.

در میان منابع مقاومتی که برای مؤثر ساختن خشونت باید نابود شوند (منابعی که نابود کردن آن‌ها، می‌توان گفت، نقطهٔ مرکزی کشتارجمعی و در نهایت معیار مؤثر بودن آن است)، تاکنون اساسی‌ترین جایگاه به نخبگان سنتی جامعهٔ محکوم به فنا تعلق داشته است. اساسی‌ترین اثر کشتارجمعی «قطع سر» دشمن است. با این امید که وقتی گروه هدف از رهبری و مرکز قدرت محروم شود انسجام خود را از دست خواهد داد و نخواهد توانست هویت خود، و در نهایت توان دفاعی خود، را حفظ کند. در این صورت ساختار درونی گروه سقوط خواهد کرد، و از این طریق گروه به مجموعه‌ای از افراد تقلیل پیدا خواهد کرد که می‌توان آنان را یک به یک جدا و در ساختار جدیدی ادغام کرد ــ ساختاری که پیروزمندان اداره‌اش می‌کنند ــ یا با زور در یک گروه مطیع و منزوی که مستقیماً زیر نظر و تحت کنترل مدیران نظم جدید است جا داد. بنابراین اگر هدف کشتارجمعی نابودی مردم مورد نظر به عنوان یک جمعیت یا یک واحد مستقل منسجم باشد، نخبگان سنتی این جمعیت اولین هدف کشتارجمعی خواهند بود. برای تحقق رؤیای هیتلر که می‌خواست اروپای شرقی را به زیست‌بوم[1] وسیع نژاد در حال ازدیاد آلمانی تبدیل کند، و ساکنان فعلی آن را به عنوان بردگان برای تأمین نیازهای اربابان جدید به کار گیرد، نیروهای اشغالگر آلمانی به پاک کردن سیستماتیک همهٔ نشانه‌های ساختار سیاسی بومی و استقلال فرهنگی مبادرت کردند. آنان کوشیدند همهٔ اعضای فعال ملت‌های اسلاو شکست‌خورده را تعقیب، توقیف و از لحاظ فیزیکی نابود کنند، و کوشیدند با بستن همهٔ نهادهای آموزشی، جز مقدماتی‌ترین آن‌ها، و ممنوع کردن همهٔ اقدامات فرهنگی محلی، جز اقداماتی که از لحاظ اخلاقی فاسدکننده‌ترین اقدامات بودند، از بازتولید نخبگان ملی

1. Lebensraum

جلوگیری کنند. اما، با انجام دادن این کار آنان این فرصت را از دست دادند که همکاری ملت‌های به‌اسارت‌درآمده را برای دنبال کردن رؤیاهای بزرگ هیتلر جلب کنند (اگر اصولاً فکر چنین امکانی را در سر می‌پروراندند)، و احتمالاً توانستند فقط عناصر جنایتکار حاشیه‌ای را برای خدمات فرعی به کار گیرند. با نابودی نخبگان محلی، فاتحان بایست به منابع خود اتکا می‌کردند و مجبور شدند اعمال ملت‌های نابودشده را جزو هزینه‌هایشان بنویسند، نه جزو دارایی‌هایشان.

اسارت یهودیان هرگز هدف نازی‌ها نبود. اگرچه نازی‌ها از آغاز به کشتارجمعی به عنوان هدف نهایی فکر نکرده بودند، وضعیتی که در آرزویش بودند وضعیت نابودی[1] تمام‌عیار بود به این معنی که یهودیان را به طور مؤثر از زندگی روزمرهٔ نژاد آلمانی محو کنند. هیتلر و پیروانش به خدماتی که یهودیان می‌توانستند عرضه کنند، حتی در نقش کار برده‌وار، احتیاج نداشتند. کامل بودن راه‌حلی که به دنبالش بودند ــ اعم از این‌که مهاجرت از آلمان باشد، یا اخراج اجباری، یا نابودی فیزیکی ــ همهٔ «رفتارهای ویژه» با نخبگان یهودی را غیرلازم می‌کرد؛ مقدر بود این نخبگان در سرنوشت برادرانشان سهیم باشند، و هر طرحی که بایست برای همهٔ یهودیان آماده می‌شد استثناپذیر نبود و با مقیاس و شکل واحد در مورد همهٔ اعضای آن نژاد اجرا می‌شد. شاید یکی از آثار قابل انتظار این‌گونه «تعمیم» مسئلهٔ یهودیان زنده ماندن ساختار اجتماعی یهودیان، و استقلال و خودگردانی آن بود، و این مدت‌ها بعد از آن بود که عوامل مشابه حیات جمعی در همهٔ سرزمین‌های اسلاوِ به‌اشغال‌درآمده هدف حملهٔ متمرکز قرار گیرند. این زنده ماندن ساختار اجتماعی قبل از همه به این معنی بود که نخبگان سنتی یهودی رهبری اداری و معنوی خود را در تمام دوران یهودی‌کشی حفظ کردند؛ و همین رهبری بعد از تفکیک فیزیکی یهودیان و حصار کشیدن گتوهای محل سکونت آنان بار دیگر تقویت و تسلطش تقریباً بلامنازع شد.

روش‌هایی که برای تثبیت نخبگان یهودی در نقش جدیدشان در شورای یهودیان به کار می‌رفت متفاوت بود ــ گاهی نازی‌ها اصرار داشتند در بعضی از گتوهای بزرگ‌تر در شرق و در اجتماعات تثبیت‌شدهٔ غرب انتخابات برگزار کنند، و گاهی بر آن بودند که سران[2] از میان گروهی از سالمندان قابل احترام که

1. Entfernung
2. Präses

در بازارهای محلی گرد هم آمده بودند انتخاب شوند. همچنین شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد سرپرستان نازی «محله‌های یهودیان» دقت می‌کردند اقتدار رهبران یهودی منصوب‌شده را حفظ و تقویت کنند؛ آنان به اعتبار «شورای یهودیان» نیاز داشتند تا آرامش توده‌های یهودی را حفظ کنند. هایدریش در دستور[1] معروفش، که در ۲۱ سپتامبر ۱۹۳۹ از برلین به همهٔ فرماندهان[2] آلمانی شهرهای تازه تصرف‌شدهٔ لهستانی فرستاد، تأکید کرد که شوراهای سالمندان یهودی باید از «شخصیت‌ها و خاخام‌های بانفوذ باقیمانده» تشکیل شوند ــ و سپس فهرست درازی از وظایف اساسی‌ای برشمرد که شوراها باید مسئولیت آن‌ها را به‌تنهایی بر عهده داشته باشند و از این راه احساس کنترل و قدرت کنند. می‌توان حدس زد که یکی از علت‌های اساسی اصرار نازی‌ها بر انجام شدن هر کاری درون گتوها به دست خود یهودیان این بود که قدرت رهبری یهودیان مرئی‌تر و قانع‌کننده‌تر شود. جمعیت یهودی در واقع از دایرهٔ اختیارات قانونی مقامات عادی اداری خارج بود (این امر در آلمان به‌تدریج اتفاق افتاد و در سرزمین‌های تسخیرشده به‌ناگهان)، و به طور کامل و بی‌قید و شرط تحت اختیار رهبران هم‌دین خود قرار داشت؛ رهبرانی که به نوبهٔ خود از یک نهاد آلمانی که به همان اندازه از ساختار «عادی» قدرت مستثنا بود دستور می‌گرفتند و به آن گزارش می‌دادند. هرمان اریش زایفرت[3] اصول حقوقی نظری تلفیق عجیب خودگردانی و انزوا در گتوها را در سال ۱۹۴۰ به این صورت بیان و خلاصه کرده است:

> در سرزمین‌های اشغالی از نظر مقامات آلمانی فرد یهودی وجود ندارد. در اصل هیچ گفتگویی با یک فرد یهودی انجام نمی‌گیرد ... بلکه این گفتگو فقط با شورای سالمندان[4] انجام می‌گیرد ... با کمک این شورا یهودیان می‌توانند به طور کامل مسائل داخلی خود را سر و سامان دهند، از جمله مسائل مربوط به اجتماعات مذهبی خود را، اما از سوی دیگر آنان باید الزامات مد نظر مدیران آلمانی را با مسئولیت کامل رعایت کنند. اعضای شورای سالمندان، که در اغلب موارد از ثروتمندترین و برجسته‌ترین افرادند، شخصاً مسئول این کار هستند. تردیدی نیست که این شوراهای سالمندان میراث دور کاهال‌ها[5] هستند

1. Schnellbrief
2. Kommandanten
3. Hermann Erich Seifert
4. Ältestenräte
5. Kahals

> که روسیه (تزاری) در ادارهٔ امور سیاسی یهودیان از آن‌ها استفاده می‌کرد. اما با یک تفاوت بزرگ: در روسیه حقوق یهودیان را کاهال‌ها اعطا و از آن دفاع می‌کردند؛ ولی در آلمان بزرگ دستورات مربوط به وظایف یهودیان در چارچوب حکومت سراسری نازی‌ها به شورای سالمندان ابلاغ و از طریق آن‌ها به مرحلهٔ اجرا گذاشته می‌شود ... هیچ بحث و چون و چرایی در برابر قوانین و مقررات آلمان وجود ندارد.[۱]

در رابطه با زیردستان، رهبری یهودیان به طور رسمی قدرت نامحدودی بر جمعیت به‌اسارت درآمده اعمال می‌کرد؛ اما، در رابطه با بالادستان، این رهبری در اختیار یک سازمان جنایتکار بود که از هر نوع کنترل ارگان‌های قانونی دولت آزاد بود. به همین دلیل نخبگان یهودی در سلب اختیارات یهودیان نقش واسطه‌گرانهٔ مهمی بازی می‌کردند. کاملاً برخلاف آنچه در کشتارهای جمعی رایج است، تسلیم شدن یک جمعیت به ارادهٔ غیرقابل کنترل اسیرکنندگانش نه از طریق نابودی بلکه از طریق تقویت ساختار کمونی و نقش متحدکنندهٔ نخبگان بومی انجام گرفت.

بنابراین، شرایط یهودیان در مراحل اولیهٔ «راه‌حل نهایی»، به صورت پارادوکسیکال، بیشتر به وضعیت یک گروه تحت سلطه، در ساختار عادی قدرت، شباهت داشت تا به وضعیت قربانیانِ کشتارجمعی «عادی». در این مراحل یهودیان، تا حد نسبتاً زیادی، خود بخشی از آن آرایش اجتماعی بودند که قرار بود آنان را نابود سازد. آنان یکی از حلقه‌های اساسی زنجیرهٔ اعمال هماهنگ‌شده بودند؛ اعمال خود آنان جزء اجتناب‌ناپذیری بود از مجموعهٔ عملیات، و شرط قاطعی بود برای پیروزی این عملیات. کشتارجمعی «عادی» کنشگران را به طور روشن به قاتلان و مقتولان تقسیم می‌کند؛ در برابر این نوع کشتار مقاومت تنها واکنش عقلانی است. در یهودی‌کشی تقسیم‌بندی‌ها وضوح کمتری داشتند. جمعیت محکوم به فنا با ادغام شدن در مجموعهٔ ساختار قدرت، و با پذیرفتن مجموعهٔ بزرگی از وظایف و کارکردها در داخل این ساختار، ظاهراً مجموعه‌ای از گزینه‌ها را برای انتخاب در اختیار داشت. همکاری این جمعیت با دشمنان قسم‌خورده و قاتلان آینده‌شان عاری از حدی از عقلانیت نبود. بنابراین یهودیان کارهایی می‌کردند که به نفع سرکوبگرانشان تمام می‌شد، وظایف آنان را تسهیل می‌کرد، و نابودی خودشان را جلو می‌انداخت، ضمن این‌که در عمل هدفشان از این کارها حفظ بقا بر مبنای تفسیری عقلانی بود.

در نتیجهٔ این پارادوکس، مدارک یهودی‌کشی از اصول کلی سرکوبی که از طریق دیوانسالاری اداره می‌شد تصویر ویژه‌ای به دست می‌دهد. یهودی‌کشی، البته، یک مورد افراطی بود از پدیده‌ای که معمولاً در شکل بسیار ملایم‌تری ظاهر می‌شود و به‌ندرت نابودی کامل سرکوب‌شدگان را در نظر دارد. در عین حال یهودی‌کشی دقیقاً به دلیل افراطی بودنش جنبه‌هایی از سرکوب به مدد دیوانسالاری را افشا می‌کرد که در شرایط دیگر ممکن بود مورد توجه قرار نگیرند. این جنبه‌ها در شکل کلیِ خود معنای بسیار وسیع‌تری دارند و باید مورد توجه خاص قرار گیرند تا کاملاً روشن شود قدرت در جوامع مدرن چگونه عمل می‌کند. برجسته‌ترین مورد از این جنبه‌ها توانایی قدرت مدرن، عقل‌محور و متکی به نظام دیوانسالاری در ایجاد انگیزه برای دست زدن به کنش‌هایی است که از لحاظ کارکردی برای هدف‌های این کنش‌ها ضروری‌اند ولی با منافع حیاتی کنشگران شدیداً مغایرت دارند.

«منزوی کردن» قربانیان

چنین توانایی‌ای عام و جهانشمول نیست؛ دیوانسالاری برای به دست آوردن آن باید، علاوه بر سلسله‌مراتب درونی فرماندهی و اصول عمل هماهنگ، شرایط دیگری را نیز احراز کند. شرط اول این‌که دیوانسالاری باید، در درجهٔ اول، کاملاً تخصصی شود، و در کار تخصصی خود انحصار بدون قید و شرط داشته باشد. به بیان ساده‌تر آنچه بناست دیوانسالاری بر ابژه‌های خود اعمال کند آشکارا نباید متوجه هیچ ابژهٔ دیگری باشد و به همین دلیل این احتمال وجود نداشته باشد که شرایط گروه‌های دیگر را تحت تأثیر قرار دهد؛ و شرط دوم این‌که ابژه‌های هدف‌گرفته‌شده باید در محدودهٔ صلاحیت این دیوانسالاریِ تخصص‌یافته باقی بمانند، و در حیطهٔ صلاحیت هیچ نهاد دیگری قرار نگیرند. شرط اول احتمال مداخله‌های خارجی در فرایند دیوانسالارانه را از بین می‌برد؛ به این معنی که گروهایی که تحت تأثیر این فرایند قرار نمی‌گیرند به نجات گروه هدف‌گرفته‌شده نمی‌شتابند، و دلیل آن این‌که مسائلی که دو طرف با آن‌ها مواجه می‌شوند نمی‌توانند به‌راحتی مخرج مشترکی پیدا کنند و الهام‌بخش عمل منسجم و واحدی باشند. وقتی شرط دوم محقق شود، گروه هدف می‌داند

یا به‌سرعت کشف می‌کند که هر نوع توسل به مراکز صاحب قدرت و دارای منابع لازم، غیر از آن دیوانسالاری که خود در حیطهٔ مدیریتش قرار دارد، بیهوده و ناکارآمد است؛ در برخی موارد این‌گونه درخواست‌ها ممکن است عدول از مقررات تلقی شوند (مقرراتی که فقط دیوانسالاری مربوط به خود آنان حق دارد تعریفشان کند)، و به این دلیل نتایجی به بار آورند که بسیار شوم‌تر از تن دادن به حاکمیت دیوانسالاری باشند. این دو شرط با هم این وضعیت را به وجود می‌آورد که گروه هدف می‌ماند و دیوانسالاری «خودش» که تنها چارچوب برای تصمیم‌گیری عاقلانه است. به بیان دیگر، دیوانسالاری‌ای که سیاستی «هدفمند» را به اجرا می‌گذارد و حق انحصاری این اجرا را حفظ می‌کند کاملاً توانایی دارد که پارامترهای رفتار قربانیانش را تعیین کند و در نتیجه قادر است انگیزه‌های عقلانی قربانیان را جزو منابعی قرار دهد که می‌تواند در پیگیری وظایفش از آن‌ها استفاده کند. قبل از این‌که قدرت سازمان‌یافتهٔ دیوانسالاری بتواند از همکاری گروهی برخوردار شود که بناست نابود شوند یا آزار ببینند، آن گروه باید به صورت مؤثر «منزوی شود»: یا باید به طور فیزیکی از متن زندگی روزمره و توجه گروه‌های دیگر حذف شود، یا باید از طریق تعاریف تبعیض‌آمیز روشن و بدون ابهام و تأکید بر منحصربه‌فرد بودن گروه هدف از لحاظ روانی منزوی گردد.

در یک سخنرانی که خاخام یواخیم پرینتس،[1] از خاخام‌های برلین، در آوریل ۱۹۳۵ ایراد کرده تجارب گروه «منزوی‌شده» با این کلمات توصیف شده است: «گتو 'دنیا' است. بیرون از خانه گتو است. بازار، خیابان، میخانه همه‌جا گتو است. این گتوها نشانه‌ای دارند و آن نشانه نداشتن همسایه است. شاید این امر هرگز در دنیا سابقه نداشته باشد و هیچ‌کس نمی‌داند چقدر دوام خواهد آورد؛ زندگی بدون همسایه... .»[(۲)] در سال ۱۹۳۵، قربانیان آیندهٔ یهودی‌کشی می‌دانستند که تنها هستند. آنان نمی‌توانستند به همبستگی دیگران امیدوار باشند. رنجی که آنان می‌بردند فقط از آنِ آنان بود. مردمی که از لحاظ فیزیکی بسیار به آنان نزدیک بودند از لحاظ روحی بی‌نهایت با آنان فاصله داشتند؛ این مردم در تجربیات آنان شریک نبودند. و تجربهٔ رنج بردن به‌آسانی قابل بیان نیست. و یهودیانی که خاخام پرینتس از جانب آنان حرف می‌زند می‌دانستند که مأموران «دفاتر

1. Joachim Prinz

یهودیان» به‌تنهایی بازی را پیش می‌برند؛ آنان مقررات را وضع می‌کردند، به ارادهٔ خود مقررات را تغییر می‌دادند و شرایط را تعیین می‌کردند. به این دلیل، اعمال آنان تنها داده‌های محکمی بودند که می‌شد بر آن‌ها تمرکز کرد و در عمل آن‌ها را به حساب آورد. محرومیت از جهانِ بیرونْ مرزهای «وضعیت» را مشخص می‌کرد؛ این وضعیت اکنون فقط با قدرت سرکوبگران تعریف می‌شد، قدرتی که از آن گزیر نبود. «محو فیزیکی یهودیان غالباً توجهی جلب نمی‌کرد، چرا که آلمانی‌ها مدت‌ها پیش آنان را از ذهن‌ها و قلب‌هایشان بیرون رانده بودند.»[۳] انزوای روحی گام اول بود. و این انزوا با انواع وسیله‌ها تحقق پیدا می‌کرد.

واضح‌ترین وسیلهٔ این کار توسل مستقیم به یهودی‌ستیزی رایج بود و تحریک احساسات یهودی‌ستیزانهٔ مردمی که تا به حال به «مسئلهٔ یهودیان» بی‌توجه بودند یا اطلاعی از آن نداشتند. این کار را تبلیغات نازی‌ها انجام داد، و با مهارت انجام داد، و از هیچ‌گونه هزینه و تلاش فروگذار نکرد. یهودیان به ارتکاب جنایت‌های شوم، داشتن مقاصد مضر و انتقال نسل به نسل گناهان نفرت‌انگیز متهم شدند. بالاتر از همه تبلیغات نازی‌ها، هماهنگ با حساسیت بهداشتی تمدن مدرن، ترس‌ها و خوف‌هایی را تحریک کرد که معمولاً با شیوع آفات و باکتری‌ها برانگیخته می‌شوند و در این کار به وسواس انسان متمدن دربارهٔ سلامتی و بهداشت خویش توسل جست. یهودیت نوعی بیماری مسری معرفی شد؛ و ناقل آن نوع به روز شدهٔ مری تیفوئیدی.[۱] مراوده با یهودیان خطرآفرین بود. مکانیسم‌های اجتماعی روانی ویژه‌ای به کار برده می‌شد تا نفس حضور یهودیان را تهوع‌آور و مشمئزکننده نشان دهند؛ مکانیسم‌هایی برای تولید همان حس اکراه و نفرت که، مثلاً، به هنگام مشاهدهٔ گوشت خام یا استشمام بوی ادرار انسانی به وجود می‌آید ــ موردی که نوربرت الیاس به نحو متقاعدکننده‌ای توضیح داده است.

اما کارآمد بودن عقیدهٔ یهودی‌ستیزی محدودیت‌هایی داشت. بسیاری از مردم نشان دادند که تبلیغ نفرت یا، کلی‌تر بگوییم، تفسیر غیرعقلانی جهان، آن‌چنان که تبلیغات در صدد القای آن بودند، در آنان بی‌تأثیر است. و حتی تعداد بیشتری،

---

۱. Thyphoid Mary: مری مالون (Mary Mallon)، معروف به مری تیفوئیدی، نخستین ناقل سالم بیماری تیفوئید بود که در سال ۱۹۰۶ در ایالات متحده شناسایی شد. این فرد در عین سلامت کامل، دیگران را به تیفوئید مبتلا می‌کرد.ــ م.

در عین این‌که تعریف رسمی یهودیت را بدون کمترین اعتراض می‌پذیرفتند، از اطلاق آن به تک‌تک یهودیانی که می‌شناختند پرهیز می‌کردند. اگر تبلیغات یهودی‌ستیزانه تنها وسیلهٔ «منزوی کردن» یهودیان از زندگی جمعی بود به‌احتمال با شکست رو به رو می‌شد ــ و در بهترین حالت به تقسیم جمعیت منجر می‌شد؛ به تقسیم جمعیت به اردوگاه کسانی که سرسختانه از یهودیان متنفر بودند و گروهی که انسجام کمتر و سازمان ضعیفی داشتند، ولی تودهٔ مؤثری بودند مرکب از کسانی که از همکاری سر باز می‌زدند یا به طور فعال از کسانی که «بی‌دلیل قربانی شده بودند» دفاع می‌کردند. یهودستیزی مطمئناً کفایت نمی‌کرد و مجریان یهودی‌کشی بایست یهودیان را آن‌قدر «از قلب و ذهن» آلمانی‌ها دور می‌کردند که آلمانی‌ها بدون مخالفت و انزجار نابودی فیزیکی یهودیان را بپذیرند.

با این حال، تأثیر تبلیغات یهودی‌ستیزانه به واسطهٔ دقت در متمرکز شدن همهٔ اقدامات ضدیهودی دقیقاً بر یک هدف حمایت و تا حد قابل توجهی تقویت می‌شد، طوری که هر عمل متوالی، حتی اگر در رسیدن به هدف اعلام‌شده‌اش ناکام می‌ماند، شکاف بین یهودیان و بقیهٔ جامعه را عمیق‌تر می‌ساخت، و علاوه بر آن این پیام را برجسته می‌کرد که هر قدر هم اتفاقات رخ‌داده برای یهودیان زشت و بی‌رحمانه باشد، هیچ تأثیر زیانباری در وضع بقیهٔ جمعیت نخواهد داشت و به همین دلیل این اتفاقات فقط برای یهودیان روی خواهد داد. اکنون با تکیه بر شواهد تاریخی به‌دست‌آمده از تحقیقات دقیق می‌دانیم که چه میزان از انرژی دیوانسالارانِ عالی‌مقام نازی‌ها و متخصصانی که استخدام کرده بودند صرف طراحی تعریف دقیق یهودیان شده است ــ تعریفی که ظرافت حقوقی داشت، ولی در متن خشونت بی‌رحمانه و غیراخلاقی به صورت مسخره‌ای بی‌ربط به نظر می‌رسید. در واقع، جستجو برای یافتن یک تعریف حقوقی کامل چیزی بیش از آخرین رد پای فرهنگ رویهٔ حقوقی[1] بود که نازی‌ها نمی‌توانستند خود را به طور کامل از آن خلاص کنند، یا فراتر از بزرگداشت سنت حکومت قانون[2] بود که هنوز کاملاً فراموش نشده بود. تعریف دقیق یهودی لازم بود تا کسانی را که شاهد قربانی شدن یهودیان بودند متقاعد سازد که آنچه دیده‌اند یا از آن بو برده‌اند برای خود آنان اتفاق نخواهد افتاد، و از این رو منافع آنان در خطر نخواهد بود. برای رسیدن

1. Jurisprudenzkultur
2. Rechtsstaat

به این نتیجه، به تعریفی احتیاج بود که به وسیلهٔ آن بتوان تصمیم گرفت چه کسی یهودی است و چه کسی یهودی نیست؛ تا هر گونه امکان بروز موارد ناروشن، بینابینی، مختلط و مبهم که به تفسیرهای متناقض میدان می‌دهند از میان برداشته شود. قوانین مشهور نورمبرگ، گرچه از لحاظ جوهر و مناسبت کارکردی‌شان بی‌معنی بودند، به‌خوبی این هدف را تأمین می‌کردند.(۴) این قوانین هیچ سرزمین بی‌نام و نشانی بین یهودیان و غیریهودیان باقی نمی‌گذاشتند. این وضع گروهی از مردم را به وجود می‌آورد که مشخصه‌شان رفتار متفاوت[1] با آنان و در نهایت نابود شدنشان بود. و در عین حال، یک‌ضرب، گروه بسیار وسیع‌تری از شهروندان سالم و پاک رایش را به وجود می‌آورد؛ یعنی آلمانی‌هایی را که خون خالص داشتند. همین هدف، با درجات متفاوت موفقیت، از طریق علامت‌گذاری مغازه‌های یهودیان (یعنی تأکید بر قابل قبول بودن و امنیت مغازه‌های علامت‌گذاری‌نشده)، یا از طریق مجبور کردن باقیماندهٔ یهودیان آلمانی به این‌که نشانه‌های زرد را به لباس‌هایشان بدوزند دنبال می‌شد. واقعیت این است که «مسئلهٔ یهودیان، با وجود این‌که گفتنش ممکن است عجیب به نظر برسد، از دید بخش وسیعی از آلمانی‌ها اهمیت ناچیزی داشت». وقتی رایش به طرف شرق حرکت کرد و وقت تبعید[2] فرارسید، بسیاری از مردم «احتمالاً نه در این فکر بودند و نه اصلاً از خود می‌پرسیدند در شرق چه بلایی بر سر یهودیان خواهد آمد. یهودیان غالباً دور از چشم و دور از ذهن بودند ... جادهٔ آوشویتس را نفرت ساخت، ولی سنگفرش آن از بی‌اعتنایی بود».(۵)

فرایند جدایی با سکوت سنگین همهٔ نخبگان تثبیت‌شده و سازمان‌یافتهٔ جامعهٔ آلمان همراه بود ــ همهٔ کسانی که، از لحاظ نظری، می‌توانستند صدای خود را در مخالفت با فاجعهٔ قریب‌الوقوع بلند کنند و آن را به گوش مردم برسانند. می‌توان تصور کرد که یکی از دلایل این سکوت همدلی وسیع با نقشهٔ اصلی فاصله گرفتن[3] از ملت و فرهنگی بود که به دلایل گوناگون بیگانه و نامطلوب تلقی می‌شد. ولی این تنها دلیل و شاید حتی اساسی‌ترین دلیل هم نبود. تکیه زدن نازی‌ها بر مسند قدرت دولتی قواعد رفتار متخصصان را عوض نکرده بود؛ این گروه از قبل از طلیعهٔ دوران مدرنیته به اصول خنثی بودنِ اخلاقیِ عقل و دنباله‌روی از عقلانیت وفادار مانده بود، و در نتیجه با عوامل ناسازگارَ

---

1. Sonderbehandlung
2. Aussiedlung
3. Entfernung

با موفقیت فنی همراهی نداشت. دانشگاه‌های آلمان، مانند دانشگاه‌های سایر کشورهای مدرن، با احتیاط تمام مشغول توسعهٔ آرمان‌های علمی موجود بودند؛ آرمان‌هایی که کاملاً از هر نوع ارزش‌گذاری آزادند؛ آن‌ها به اعضای خود این حق را می‌دادند و وظیفهٔ ایشان می‌دانستند که از «منافع دانش» دفاع کنند و منافع دیگری را که امکان دارد با بهبود مشاغل علمی تضاد پیدا کنند کنار بزنند. وقتی این نکته را به خاطر می‌آوریم، آن‌وقت سکوت و حتی همکاری مشتاقانهٔ مؤسسات علمی آلمان در اجرای تکالیف نازی بخش بزرگی از غرابت خود را از دست می‌دهند. فرانکلین اچ. لیتل،[1] دانشمند آمریکایی، تأکید می‌کند که هرچه این سکوت و همکاری غرابت کمتری داشته باشد، بیشتر نگران‌کننده است (یا حداقل باید باشد):

> بحران اعتبار دانشگاه مدرن از این واقعیت نشئت می‌گیرد که اردوگاه‌های مرگ به دست وحشیان جاهل و فاقد تحصیلاتْ برنامه‌ریزی و ساخته نشده بودند، و نقشه‌های عملیاتی آن‌ها را بی‌سوادان طراحی نکرده بودند. مراکز کشتار، مانند مخترعانشان، محصول نظام‌های دانشگاهی‌ای بودند که نسل‌ها از بهترین نظام‌های دانشگاهی دنیا به حساب می‌آمدند...
>
> فارغ‌التحصیلان ما بدون هیچ‌گونه تعارض درونی جدی‌ای برای شیلی سوسیال‌دموکراتیک یا شیلی فاشیستی، برای حکومت سرهنگان یونان یا جمهوری یونان، برای اسپانیای فرانکو یا اسپانیای جمهوری‌خواه، برای روسیه، برای چین، برای کویتی‌ها یا برای اسرائیلی‌ها، برای آمریکا، انگلستان، اندونزی یا پاکستان کار می‌کنند ... این گفتار، گرچه با بیانی ناخوشایند، نقش تاریخی تکنیسین‌های آموزش‌دیده را خلاصه می‌کند، تکنیسین‌هایی که مهارت‌های خود را در فضای فارغ از اخلاق و دین دانشگاه‌های مدرن «آموخته‌اند»...

لیتل سپس شکایت می‌کند از این‌که سال‌ها در کشور او بحث دربارهٔ سوءاستفادهٔ نازی‌ها از علم آسان‌تر از خدماتی بود که دانشگاه‌های آمریکایی به «شرکت‌های داوکمیکال، مینیاپولیس، هانی‌ول یا هواپیمایی بوئینگ ... یا آی‌تی‌تی در استقرار مجدد فاشیسم در شیلی» می‌دادند.(۶)

آنچه واقعاً برای نخبگان علمی آلمان (و کلی‌تر بگوییم، نخبگان فکری آلمان)، و بهترین و برجسته‌ترین افراد در بین آنان اهمیت داشت حفظ حرمت

---

1. Franklin H. Littell

خویش به عنوان دانشمند و سخنگوی عقل بود. و این وظیفه توجه به معنای اخلاقی فعالیت آنان را در بر نمی‌گرفت (یا در صورت تضاد، این معنای اخلاقی را کنار می‌گذاشت). همان‌طور که اَلن بیرچن[۱] کشف کرده است، در بهار و تابستان ۱۹۳۳ ستارگان علم آلمان، مانند پلانک،[۲] زومرفلت،[۳] هایزنبرگ و فون لاوئه،[۴] همه «در مورد حکومت، مخصوصاً در مورد اخراج‌ها و مهاجرت‌ها از آلمان، صبر و خودداری از مداخله را توصیه می‌کردند. اولین هدف آنان این بود که از طریق خودداری از رو‌به‌رو شدن با حکومت استقلال حرفه‌ای خود را حفظ کنند و منتظر بمانند تا زندگی و کار به حالت عادی خود برگردد».(۷) آنان همه می‌خواستند از چیزهایی که برایشان اهمیت داشت دفاع کنند ــ و به محض این‌که این آمادگی را از خود نشان دادند که موضوعات کم‌اهمیت‌تر را فراموش کنند این هدف محقق شد. نشان دادن این آمادگی آسان بود، چرا که «زندگی عادی»‌ای که بعد از بلهوسی‌های ماه عسل نازی‌ها از سر گرفته شد با آنچه این پروفسورها به آن عادت داشتند و گرامی می‌شمردند تفاوت چندانی نداشت (جز این‌که جای بعضی از همکاران قدیمشان خالی بود، و وقتی به کلاس‌های پر از دانشجویان اونیفرم‌پوش وارد می‌شدند سلام تازه‌ای داده می‌شد). به خدمات تخصصی ایشان به‌شدت نیاز بود و از آن‌ها ستایش می‌شد، اختصاص بودجه برای پروژه‌های جاه‌طلبانه و از لحاظ علمی مهیج محقق می‌شد، و برای این خدمات و پروژه‌ها هیچ قیمتی بالا به نظر نمی‌رسید. هایزنبرگ به هیملر مراجعه کرد تا اطمینان حاصل کند که او و همکارانش (جز کسانی که جایشان خالی بود) اجازه خواهند داشت هر پروژه‌ای را که می‌خواهند و به آن دلبستگی دارند انجام دهند. هیملر به او توصیه کرد که بین یافته‌های علمی فیزیکدانان و رفتار سیاسی آنان تمایز دقیق قایل شود. این بی‌شک به گوش هایزنبرگ نوایی خوش بوده است: مگر جز این بود که او از اول برای همین تربیت شده بود؟ «بنابراین آرام گرفت، با فعالیت تمام، به‌ویژه در خارج از کشور، از کار نازی‌ها حمایت کرد، و در زمان دشمنی‌ها با هشیاری تمام یکی از دو تیمی را که به طراحی بمب‌های اتمی مشغول بودند هدایت کرد، و در این کار، بدون تردید، مانند یک حیوان علم‌دوست کهنه‌کار با این شوق حرکت می‌کرد که 'ببیند' و موفق شود.»(۸)

---

1. Alan Beyerchen
2. Max Planck
3. Arnold Sommerfeld
4. Max von Laue

یواخیم ک. فست[1] می‌نویسد: «داستان محروم شدن روشنفکران از قدرت همیشه داستان یک چشمپوشی اختیاری است. و اگر مقاومتی پیش آید صرفاً مقاومت در مقابل وسوسهٔ خودکشی است.»[(۹)] لیکن روشنفکران قربانی که به ندیمگان «زندگی منظم» نازی‌ها تبدیل شده بودند دلایل معدودی برای خودکشی پیدا کردند، و دلایل زیادی برای تسلیم ارادی، و گاه مشتاقانه.

نکتهٔ قابل توجه دربارهٔ تسلیم این است که دشوار است بگوییم کجا شروع می‌شود و غیرممکن است پیش‌بینی کنیم کجا امکان دارد به پایان برسد. در کشتار شب کریستال مشاهده شد که همسر شرق‌شناس سرشناس کاله[2] به دوست یهودی‌اش کمک می‌کند تا مغازهٔ ویران‌شده‌اش را تمیز کنند؛ شوهر این زن دچار بایکوت و سایر ناملایماتی شد که او را مجبور به استعفا کرد.

> ماه‌هایی که به استعفای پروفسور منجر شد دوره‌ای از انزوا بود که طی آن فقط سه نفر ــ از مجموع حلقهٔ دوستان اجتماعی و حرفه‌ای پروفسور ــ در خفا به او تلفن زدند. او یک پیام دیگر هم از دنیای بیرون دریافت کرد: نامه‌ای از گروهی از همکارانش که با اظهار تأسف می‌گفت او به دلیل موقعیت‌نشناسی همسرش امکان ترک کردن آبرومندانهٔ دانشگاه را از دست داده است.[(۱۰)]

یکی دیگر از ویژگی‌های تسلیم این است که هرچه در آغاز دردآور باشد به‌مرور از شرم به افتخار تبدیل می‌شود. کسانی که تسلیم می‌شوند به همکاران ارتکاب جنایت تبدیل می‌شوند و به‌تدریج با ناسازگاری شناختی ناشی از این جنایت کنار می‌آیند. کسانی که به مهملات یهودی‌ستیزانهٔ تبلیغات نازی‌ها با اکراه و نفرت نگاه می‌کردند و «فقط به خاطر حفظ ارزش‌های بزرگ‌تر» سکوت اختیار می‌کردند چند سال بعد از پاک شدن دانشگاه‌ها و خلوص علم آلمانی لذت می‌بردند. یهودی‌ستیزی عقلانی خود آنان

> همزمان با شدیدتر شدن تعقیب یهودیان قوی‌تر شد. تبیین این وضعیت آشکار است، گرچه مأیوس‌کننده هم هست: وقتی انسان‌ها، حتی به صورت نیم‌بند، می‌دانند که بی‌عدالتی بزرگی در حال وقوع است، به طور خودکار، به عنوان ساده‌ترین وسیلهٔ راحت کردن وجدان خود، گناه را به گردن قربانیان می‌اندازند.[(۱۱)]

---

1. Joachim C. Fest
2. Kahle

به هر حال، تنهایی یهودیان آلمان کامل شد. اکنون آنان در دنیایی بدون همسایگان زندگی می‌کردند. سرنوشت چنین رقم خورده بود که آلمانی دیگری در همسایگی آن‌ها نباشد. تنها عامل دیگر، در جهان یهودیان، قدرت نازی‌ها بود؛ یهودیان به هر صورت که شرایط خود را تعریف می‌کردند، آن شرایط فقط به یک عامل تقلیل پیدا می‌کرد؛ اعمالی که شکنجه‌گران نازی آن‌ها را مفید می‌دانستند. یهودیان، به عنوان موجوداتی معقول، مجبور بودند رفتار خود را با پاسخی که از نازی‌ها انتظار داشتند تطبیق دهند. به عنوان موجودات معقول، آنان مجبور بودند فرض کنند که بین کنش‌ها و واکنش‌ها ارتباطی منطقی وجود دارد، و به همین دلیل این اعمال معقول‌تر و پسندیده‌تر از اعمال دیگرند. به عنوان موجودات معقول، آنان ناچار بودند از همان اصول رفتاری‌ای پیروی کنند که زندانبانان دیوانسالارشان تنظیم کرده بودند: کارایی، صرفهٔ بیشتر، و هزینهٔ کمتر. به دلیل این‌که نازی‌ها در تعیین مقررات و قواعد بازی شریک و رقیبی نداشتند، می‌توانستند عقلانیت یهودیان را به عنوان منبعی برای تعقیب هدف‌های خود به کار گیرند. آنان می‌توانستند قواعد و مقررات را طوری ترتیب دهند که هر قدم عقلانی ناتوانی قربانیان آینده‌شان را تعمیق بخشد و آنان را یک یا دو گام به ویرانی نهایی نزدیک‌تر کند.

بازی «آنچه می‌توانی نجات بده»

بازی‌ای که نازی‌ها به یهودیان تحمیل کرده بودند بازی مرگ و زندگی بود، و به این دلیل عمل عقلانی در این مورد فقط می‌توانست این هدف را تعقیب کند، و با این هدف اندازه‌گیری شود، که امکان نجات از نابودی را افزایش دهد یا میزان نابودی را محدود کند. دنیای ارزش‌ها به یک هدف تقلیل پیدا کرده بود (یا حداقل تحت‌الشعاع این هدف قرار گرفته بود): زنده ماندن. این شرایط اکنون برای ما روشن است، اما الزاماً در آن زمان برای قربانیان روشن نبود، به‌ویژه در مراحل اولیهٔ «راه پرپیچ و خم به سوی آوشویتس». ما اکنون می‌دانیم که خود نازی‌ها، و از جمله رهبران آنان، جنگ خود علیه یهودیان را با تصویر روشنی از هدف نهایی آن شروع نکردند؛ جنگ با هدف متواضعانهٔ فاصله گرفتن شروع شد، این هدف که یهودیان را از نژاد آلمانی دور نگه دارند، و در بلندمدت آلمان را از یهودیان پاک کنند؛ فقط در جریان، و تحت تأثیر، تعقیب دیوانسالارانهٔ این

هدف بود که در مراحل بعدی نابودی جسمی یهودیان به عنوان «راه‌حل» هم «عقلانی» شد و هم از لحاظ تکنیکی ممکن. حتی وقتی که تصمیم سرنوشت‌ساز هیتلر برای کشتن یهودیان روس افق‌های تازه و انتخاب‌های بی‌سابقه‌ای در مقابل «متخصصان» پراشتیاق «مسئلهٔ یهودیان» قرار داد، سرّی نگه داشتن شیوهٔ انجام گرفتن راه‌حل نهایی جزء قطعی و لاینفک طرح نازی‌ها بود. انتقال قربانیان به اتاق‌های گاز «اسکان مجدد» نامیده می‌شد و هویت اردوگاه‌های مرگ در مفهوم مبهم «شرق» مستحیل می‌شد. وقتی سخنگویان گتوها از فرماندهان اس‌اس می‌پرسیدند که آیا شایعات پی در پی دربارهٔ قتل‌های در حال وقوع حقیقت دارد یا نه، آلمانی‌ها به‌راحتی حقیقت را منکر می‌شدند. این راز، به طور جدی، تا آخرین لحظه پنهان نگه داشته می‌شد. یکی از جرم‌هایی که به خاطر آن اعضای گارد یهودیِ[1] مشغول به خدمت در اتاق‌های گاز و سوزاندن مرده‌ها با مرگ فوری تنبیه می‌شدند این بود که به تازه‌واردان پیاده‌شده از کامیون‌ها بگویند که ساختمانی که از سکوی ورودی می‌بینند حمام عمومی نیست. دلیل این کار البته این نبود که رنج و درد قربانیان را کم کنند، بلکه این بود که آنان به ارادهٔ خود و بدون مقاومت وارد اتاق‌های گاز شوند.

بنابراین در همهٔ مراحل یهودی‌کشی قربانیان با نوعی انتخاب روبه‌رو بودند (حداقل از لحاظ ذهنی ــ حتی وقتی از لحاظ عینی دیگر انتخابی وجود نداشت، و این انتخاب با تصمیم سرّی برای نابودی فیزیکی سلب شده بود). آنان نمی‌توانستند بین شرایط خوب و بد یکی را انتخاب کنند، ولی حداقل می‌توانستند بین بد و بدتر یکی را انتخاب کنند. مهم‌تر از همه، آنان می‌توانستند بعضی وقایع ناگوار را با تأکید بر این نکته، یا نشان دادن آن، از خود دور کنند که موردی استثنایی هستند و مستحق رفتاری ویژه‌اند. به عبارت دیگر، آنان چیزی داشتند که حفظ کنند. نازی‌ها برای این‌که رفتار قربانیان را قابل پیش‌بینی کنند و از آن بهره‌برداری و آنان را کنترل کنند، مجبور بودند آنان را متقاعد کنند که «عقلانی» رفتار کنند؛ برای به دست آوردن نتیجه، آنان به قربانیان القا می‌کردند که واقعاً چیزی برای نجات دادن باقی مانده است، و برای این نجات دادن قواعدی وجود دارد. برای باور کردن، این قربانیان بایست متقاعد می‌شدند که رفتار با کل گروه

1. Sonderkommando

یکسان نخواهد بود و هر فرد سهم متفاوتی خواهد داشت، در هر مورد این سهم بر اساس شایستگی‌های هر فرد تعیین می‌شود. به عبارت دیگر، قربانیان بایست فکر می‌کردند که رفتارشان اهمیت دارد؛ و سهم آنان حداقل تا اندازه‌ای بستگی دارد به این‌که چه کاری انجام دهند.

نفس وجود گروه‌هایی با درجات مختلف حقوق و محرومیت‌ها که از منظر دیوانسالاری تعریف شده بودند تلاش‌های دیوانه‌واری را برای «طبقه‌بندی مجدد»[1] برمی‌انگیخت که از طریق آن هر فرد تلاش می‌کرد ثابت کند «شایستهٔ» تعلق به گروه بهتری است. این امر در هیچ مورد دیگری روشن‌تر از مورد دورگه‌ها[2] نبود ـــ «نژاد سومی» که قانون‌گذاران آلمانی خلق کرده و ناشیانه بین «یهودیان کامل» محروم از حقوق و اعضای بی‌گناه ملت آلمان قرار داده بودند. «به دلیل این تبعیض‌ها، فشارهایی برای ایجاد رفتارهای استثنایی در مورد همکاران، فرادستان، دوستان و بستگان به وجود آمد و نتیجهٔ این فشارها این بود که در سال ۱۹۳۵ رویه‌ای برای طبقه‌بندی مجدد دورگه‌ها در یک طبقهٔ بالاتر در نظر گرفته شد، ... این فرایند را Befreiung (آزادی) می‌نامیدند.» اطلاع از این‌که کوشش‌ها بیهوده نیستند، و رأی صادره دربارهٔ خون را می‌توان با موفقیت زیر سؤال برد و تغییر داد، اشتیاق برای فشار آوردن را افزایش داد. هر کسی می‌توانست ـــ و بسیاری هم توانستند ـــ با نشان دادن شایستگی خود آزادی echte («واقعی») به دست آورد (و در این مورد عالی‌ترین دادگاه در آلمان دستور داد که «رفتار کافی نیست؛ طرز فکری که این رفتار از آن نشئت می‌گیرد تعیین‌کننده است»). حتی می‌شد مانند مینیسترالیات کیلی[3] (فردی دورگه)، که کمک بزرگی به نابودی یهودیان کرده بود، مدرک آزادی را به عنوان هدیهٔ کریسمس از دست یک مأمور در کنار درخت کریسمس خانوادگی دریافت کرد.[۱۲]

جنبهٔ شرورانهٔ وضعیت به وجود آمده این بود که باورها و اعتقاداتی که تجویز می‌کرد، و اعمالی که تشویق می‌کرد، برای طرح کلی نازی‌ها مشروعیت به وجود می‌آورد و آن را برای اکثر مردم، و از جمله قربانیان، قابل درک می‌کرد. در ضمن قربانیان و کسانی که سعی می‌کردند به آنان کمک کنند همراه نبرد برای به دست آوردن مزایای کوچک، مثلاً معاف شدن از نوعی مجازات که طرح کلی نابودی

1. re-classification
2. Mischlinge
3. Ministerialrat Killy

برای آنان به همراه داشت، به طور ضمنی شرایط طرح را قبول می‌کردند. مثلاً، با این استدلال که این یا آن شخص بر اساس بعضی شایستگی‌های گذشتهٔ خود حق معاف شدن از یک ممنوعیت خاص را دارد، در عمل با این پذیرش همراه بود که بدون داشتن این شایستگی، آن ممنوعیت خاص قابل قبول است.

> از نظر اخلاقی، جنبهٔ فاجعه‌بار پذیرش این گروه‌های صاحب امتیاز این بود که هر کسی که ادعا می‌کرد «استثنا» است به صورت ضمنی قاعده را به رسمیت می‌شناخت. اما ظاهراً این «مردان خوب»، اعم از یهودی یا غیریهودی، که در تب و تاب به دست آوردن آن «موارد خاص» بودند، مواردی که با به دست آوردن آن‌ها می‌شد عنایت خاص مقامات را درخواست کرد، هرگز متوجه این نکته نشدند ... به طوری که حتی بعد از پایان جنگ، کاستنر[1] [یکی از رهبران یهودی مجارستان که در مورد معافیت بعضی از افراد تحت سرپرستی‌اش از اردوگاه‌های مرگ با نازی‌ها مذاکره می‌کرد][2] افتخار می‌کرد که موفق شده است جان «یهودیان برجسته» را نجات دهد. «یهودیان برجسته» گروهی بود که نازی‌ها در سال ۱۹۴۲ رسماً معرفی کردند. نام بردن از این گروه نشان می‌دهد که حتی از نظر کاستنر هم بدیهی بود که یهودی مشهور بیشتر از یهودی عادی حق زنده ماندن دارد.(۱۳)

فرصت‌های مشروعیت بخشیدن به قواعد از طریق تلاش برای معافیت‌ها (و در نهایت تقویت این قواعد با به کار بردن آن‌ها برای درخواست امتیازهای فردی) فراوان و متنوع بود. این فرصت‌ها، گرچه به صورت‌های متغیر، در تمام مراحل یهودی‌کشی عرضه می‌شد و عرضهٔ آن‌ها مخصوصاً در مورد یهودیان آلمانی فوق‌العاده زیاد و شایع بود. یهودیانی که در جنگ جهانی اول به نفع آلمان شرکت کرده بودند، در نبردها زخمی شده بودند، به خاطر شجاعتشان تشویق شده بودند، موارد استثنایی به حساب می‌آمدند و برای مدت طولانی از بسیاری از محدودیت‌هایی که در مورد برادران کمتر شایسته‌شان اعمال می‌شد معاف بودند. این قاعدهٔ خیرخواهانه توجه را از قاعدهٔ بسیار مؤثرتری که استثنا را مجاز می‌ساخت منحرف می‌کرد. هر فردی که این قواعد را فرصتی برای

---

1. Resvö Kasztner

۲. قلاب افزودهٔ متن اصلی است.ـــم.

شخص خودش تلقی می‌کرد فقط در صورتی می‌توانست مزایای ناشی از آن را درخواست کند که مفروضات قاعدهٔ کلی و استثناهای آن را بپذیرد: یعنی بپذیرد که یهودیان «عادی»، یا به بیان دیگر یهودیان «در معنای تام کلمه»، شایستهٔ حقوقی نیستند که هر شهروند آلمانی دارد. سیل درخواست‌های به‌دقت‌سنجیده‌شده، نامه‌های توصیه، دخالت در جهت حمایت از شخصیت‌های برجسته، دوستان یا همکاران تجاری، جستجوی پرتلاش برای یافتن اسناد و شهادت‌نامه‌هایی که این قواعد باعث صدور آن‌ها شده بود به آشتی بی‌سر و صدا با شرایط جدید ناشی از قانون‌گذاری علیه یهودیت کمک زیادی کرد. آن دسته از افراد نیکوکار غیریهودی که آخرین تلاش خود را می‌کردند تا امتیازاتی برای کسانی که می‌شناختند، دوست داشتند و برایشان احترام قایل بودند کسب کنند در نامه‌هایشان به مقامات بر این نکته تأکید می‌کردند که این شخص بخصوص به دلیل خدمت ویژه‌اش به ملت آلمان شایستهٔ برخورد خشن نیست. کشیشان مشغول دفاع از یهودیانی بودند که به مسیحیت گرویده بودند ــ مسیحیان یهودی‌تبار. در این راه، این اصل که باید نوع خاصی از یهودیان بود تا بشود به تبعیض و تعقیب اعتراض کرد به طور ضمنی پذیرفته شده یا در هر صورت جا افتاده بود.

در مجموع، تعداد افراد و گروه‌هایی که با اشتیاقِ تمام فکر صلاحیت انحصاری خود و حق برخورداری از رفتار خیرخواهانه‌تر را پذیرفته بودند کم نبود. یکی از بارزترین نمونه‌های آن دودستگی بدنام و فراگیر بین یهودیان «مستقر» و یهودیان «مهاجر» در اروپای غربی تحت اشغال آلمان بود. این شکاف در دشمنی بلندمدت اجتماعات تثبیت‌شده و تا حدودی جذب‌شده [در فرهنگ محلی] با برادران ییدیش‌زبانِ زمخت و نادان اروپای شرقی ریشه داشت؛ برادرانی که زمختی آزاردهنده‌شان تهدیدی برای احترامِ با مشقت کسب‌شدهٔ یهودیان اروپای غربی دانسته می‌شد. (خانواده‌های یهودیِ قدیمی و ثروتمند بریتانیا با کمال میل کرایهٔ برگشت توده‌های یهودی فقیر و بی‌سوادی را که در اواخر قرن از پیگرد یهودیان در روسیه گریخته بودند می‌پرداختند؛ در آلمان، یهودیانی که «آلمانی‌تر از آلمانی‌ها» بودند «امیدوار بودند با معطوف کردن نفرت به فقرا و برادران مهاجر جذب‌نشده‌شان خود را از این نفرت رها سازند».)[۱۴] سنت دیرینهٔ موضع‌گیری برتری‌جویانه و نفرت‌آمیز رهبران اجتماعات یهودی غرب

علیه یهودیان شهرک‌های یهودی‌نشین شرقی مانع از آن شد که در سرنوشت یهودیان شرقی الگوی سرنوشت خود در آینده را ببینند. تاریخ‌ها و فرهنگ‌هایی که این‌قدر با هم فاصله داشتند هیچ سرنوشت مشترک و در نتیجه هیچ استراتژی معینی برای ایجاد همدردی بین آن‌ها به وجود نمی‌آورد. وقتی خبر کشتارجمعی در لهستان را بی‌بی‌سی در همه جای هلند پخش کرد، دیوید کوهن، رئیس شورای یهودیان، قاطعانه ارتباط آن با آیندهٔ یهودیان هلندی را انکار کرد:

> این واقعیت که آلمانی‌ها با یهودیان لهستانی بی‌رحمانه رفتار کرده‌اند دلیل بر این نیست که همان کار را با یهودیان هلندی نیز خواهند کرد. دلیل اولش این‌که آلمانی‌ها همیشه با یهودیان لهستانی با بی‌احترامی رفتار کرده‌اند، و دلیل دومش این‌که در هلند، برخلاف لهستان، مجبورند افکار عمومی را در نظر بگیرند.[۱۵]

این نگاه خودپسندانه فقط تصوری وهمی و خیالی دربارهٔ جهان نبود؛ تصوری که بالقوه برای صاحبانش عواقب خودویرانگرانه‌ای داشت. جهان‌بینی‌ها مسیر اعمال را تعیین می‌کردند، و رفتار اجتماعات سازمان‌یافتهٔ یهودیان که از برتری خود مطمئن بودند تا حد زیادی احتمال واکنش متحد یهودیان را به سیاست‌های نازی کاهش می‌داد و «نابودی مرحله به مرحلهٔ» آنان را تسهیل می‌کرد. گرچه سخنگویان اجتماعات استقراریافتهٔ یهودیان با یهودیان مهاجر که محاصره، زندانی و اخراج می‌شدند احساس همدردی می‌کردند، از اعضای اجتماعات تحت ادارهٔ خود می‌خواستند آرامش خود را حفظ کنند و به خاطر «ارزش‌های والاتر» از مقاومت پرهیز کنند. طبق مطالعات ژاک آدلر،[1] استراتژی یهودیانِ فرانسه که در سپتامبر ۱۹۴۰، در واکنش به رفتار متفاوت نیروهای اشغالگر آلمانی با گروه‌های مختلف یهودی، تدوین شد تردیدی باقی نگذاشت که در برخورد آنان سلسله‌مراتبی از اولویت‌ها وجود دارد: «این استراتژی، به عنوان اولین اولویت، تلاش می‌کرد ادامهٔ حیات یهودیان فرانسه را تضمین کند، و یهودیان خارجی در این استراتژی جایی نداشتند.» این استراتژی بر این فرض استوار بود که با توجه به لزوم بقای یهودیان فرانسوی «یهودیان مهاجر وبال گردن» هستند. در این مورد تشکیلات یهودیان با این بند از قرارداد ویشی موافق بود که بهای حمایت از یهودیان فرانسوی

1. Jacques Adler

واگذاری یهودیان مهاجر به آلمانی‌هاست و معتقد بود که «یهودیان خارجی از لحاظ اجتماعی و سیاسی نامطلوب‌اند».(۱۶)

تن ندادن به همبستگی به خاطر کسب امتیازهای شخصی و گروهی (که همیشه، گرچه غیرمستقیم، به معنی پذیرش این اصل بود که همهٔ اعضای گروه مشخص‌شده شایستهٔ بقا نیستند، و رفتارهای متفاوت باید بر اساس کیفیت‌های «عینی» به‌درستی ارزیابی شده باشند) فقط در روابط بین اجتماعات آشکار نمی‌شد. درون هر اجتماعی نیز این توقع وجود داشت که رفتارها باید متفاوت باشند و اعضای این اجتماعات برای این تفاوت‌ها مبارزه می‌کردند. در این مبارزه شورای یهودیان معمولاً نقش دلال بقا را بازی می‌کرد. قربانیان آینده، که استراتژی «آنچه می‌توانی نجات بده» مشغلهٔ ذهنی‌شان شده بود، هویت وحشتناک سرنوشت قریب‌الوقوع را، گرچه به طور موقت، از نظرها دور نگه می‌داشتند. این کار به نازی‌ها فرصت می‌داد با کمترین هزینه و با حداقل زحمت به هدف خود دست یابند. به گفتهٔ هیلبرگ:

> آلمانی‌ها به نحو بارزی در اخراج مرحله به مرحلهٔ یهودیان موفق بودند، چرا که کسانی که باقی می‌ماندند می‌توانستند استدلال کنند که لازم بود تعداد محدودی قربانی شوند تا تعداد زیادی نجات پیدا کنند. کارکرد این روان‌شناسی را می‌شد در اجتماع یهودیان وین مشاهده کرد. این اجتماع با گشتاپو یک «قرارداد» اخراج امضا کرده بود که بر اساس آن «قرار بود» شش گروه از یهودیان اخراج نشوند. همین‌طور، یهودیان گتوی ورشو با این استدلال در حمایت از همکاری و علیه مقاومت سخن گفتند که آلمانی‌ها شصت‌هزار یهودی را اخراج می‌کنند ولی از اخراج صدهاهزار نفر صرف‌نظر می‌کنند. این‌گونه دوپاره کردن در سالونیکا هم اتفاق افتاد، جایی که رهبران یهودیان با اطمینان از این‌که فقط عناصر «کمونیست» از بخش‌های فقیر جامعه اخراج خواهند شد و یهودیان «طبقهٔ متوسط» باقی خواهند ماند با مأموران اخراج آلمانی همکاری کردند. همین حساب و کتاب در ویلنیوس[1] هم به کار گرفته شد. در این گتو گِنس، رئیس شورای یهودیان، اعلام کرد: «من در مقابل صد قربانی هزار نفر و در مقابل هزار قربانی ده‌هزار نفر را نجات می‌دهم.»(۱۷)

زندگی در شرایط سرکوب ــ از دیدگاه زندگی روزانه ــ به نحوی سازمان داده شده بود که به نظر می‌رسید بخت نجات به صورت نابرابر توزیع شده است؛

---

1. Vilna

علاوه بر این به نظر می‌رسید این بخت قابل دستکاری است و منابعی را که در کنترل اشخاص یا گروه‌ها هستند می‌توان در راه تبدیل نابرابری عمومی به امتیازات فردی به کار گرفت. همان‌طور که هلن فاین خاطرنشان کرده است:

> تهدید مرگ دسته‌جمعی احساس نمی‌شد، چرا که سازمان اجتماعیِ اقتصاد سیاسی گتوها هر روز احتمال‌های متفاوت مرگ ایجاد می‌کرد. بختِ هر کس برای نجات پیدا کردن به موقعیت او در نظام طبقاتی بستگی داشت، و کل نظام طبقاتی بر کمبود تحمیل‌شده و ترور سیاسی استوار بود، و این وضعیت به کسانی پاداش می‌داد که مستقیم یا غیرمستقیم در خدمت نازی‌ها بودند ... سیستم کنترل هم، با سوق دادن نفرت از فاتحان به سوی شورای یهودیان و با دوام بخشیدن به این اعتقاد که جنگ موجود جنگ همه علیه همه است نه جنگ آنان علیه ما، تشخیص دشمن عمومی را مشکل می‌ساخت.(۱۸)

فردی شدن استراتژی‌های بقا به مبارزهٔ عمومی برای به دست آوردن نقش‌ها و موقعیت‌هایی انجامید که گمان می‌رفت مفید یا متضمن امتیازند، و تلاش‌های گسترده برای مطلوب نشان دادن خود در چشمان سرکوبگران را به همراه داشت و همهٔ این‌ها بدون استثنا به قیمت زندگی قربانیان دیگر تمام می‌شد. نگرانی‌ها و پرخاشگری‌هایی که در این ضمن به وجود می‌آمد بر سر شورای یهودیان آوار می‌شد؛ با این حال شورای یهودیان، در هر مرحله از نابودی، می‌توانست به پشتیبانی گروه معینی از یهودیان که، به دلیل بهره‌مندی از اجرای موفق این سیاست، با خوشحالی از مأموران حمایت می‌کردند و به این ترتیب به جریان موجود مشروعیت می‌بخشیدند دلگرم باشد. در هر مرحله از نابودی ــ بجز در مرحلهٔ نهایی ــ افراد و گروه‌هایی وجود داشتند که مشتاق بودند آنچه را می‌توان نجات داد نجات دهند، از آنچه قابل دفاع است دفاع کنند، آنچه را می‌توان مستثنا کرد مستثنا کنند؛ و به این ترتیب ــ گرچه صرفاً به صورت غیرمستقیم ــ با مأموران همکاری کنند.

عقلانیت فردی در خدمت نابودی جمعی

طبیعی است که سرکوبی غیرانسانی از نوع سرکوب نازی‌ها جای اندکی برای تدبیر باقی می‌گذاشت؛ در این شرایط بسیاری از گزینه‌هایی که انسان‌ها کارآمدی‌شان

را در شرایط عادی به‌تجربه یا در نتیجهٔ آموزش دریافته‌اند حذف می‌شوند یا در دسترس نیستند. در شرایط استثنایی، رفتارها، بنا به تعریف، استثنایی‌اند؛ اما این رفتارها از لحاظ شکل آشکار و نتایج محسوسشان استثنایی‌اند و نه الزاماً به سبب اصول انتخاب و انگیزه‌هایی که آن‌ها را هدایت می‌کنند. اکثر افراد، در بسیاری از موارد، در تمام طول سفرشان به سوی نابودی نهایی کاملاً از امکان انتخاب محروم نبودند. و جایی که انتخاب هست فرصتی هم برای رفتار عقلانی وجود دارد. در این شرایط بسیاری از افراد معقولانه رفتار می‌کردند. و نازی‌ها، به دلیل این‌که همهٔ وسایل اجبار را در کنترل خود داشتند، دقت می‌کردند عقلانیت به معنی همکاری باشد؛ و هر چیزی که یهودیان انجام می‌دادند تا منافع خود را تأمین کنند نازی‌ها را تا حدی به موفقیت کامل نزدیک‌تر کند.

ممکن است همکاری مفهومی بیش از حد مبهم و فراگیر باشد. اگر نفس خودداری از شورش آشکار (و به جای آن پیروی از امور جاری تثبیت‌شده) را همکاری تلقی کنیم، همکاری ممکن است مفهومی غیردقیق و غیرعادلانه به نظر برسد. همهٔ مسئولیت‌های شوراهای یهودی آینده که در دستور هایدریش ذکر شده‌اند کارهایی بودند که رهبران یهودی بایست برای مقامات آلمان انجام می‌دادند؛ هایدریش خود را در سایر کارهایی که شورای یهودیان ممکن بود مفید یا ضروری تشخیص دهد درگیر نمی‌کرد. او ظاهراً حساب می‌کرد که این‌گونه کارها بر اساس ملاحظات عقلانیِ نیازهای یک جمع بزرگ که در یک فضای کوچک دور هم جمع شده‌اند و با این ضرورت روبه‌رو هستند که وسایل همزیستی و بقای خود را تضمین کنند به ابتکار خود شورای یهودیان انجام خواهد گرفت. اگر چنین قماری واقعیت داشته باشد، در عمل نشان داده که قمار موفقی بوده است. اعضای شورای یهودیان نیازی به رهنمودهای آلمانی‌ها نداشتند تا نیازهای دینی، آموزشی، فرهنگی و رفاهی یهودیان را برآورده کنند. آنان با کاری که انجام می‌دادند خواهی‌نخواهی نقش رده‌های پایین‌تر سلسله‌مراتب اداری آلمان را پذیرفته بودند. فعالیت آنان، که همهٔ امور مربوط به زندگی روزانهٔ یهودیان را از دست آلمانی‌ها می‌گرفت، خود نوعی همکاری بود. در این کار، به هر حال، نقش مسئولین اجتماعات یهودیان، علی‌رغم افراطی بودن رژیم سرکوبگر، در اساس با نقش رهبران اقلیت‌های تحت سرکوب که دوام سرکوب را ممکن می‌سازند (و

در واقع رژیم سرکوبگر را بازتولید می‌کنند) تفاوتی نداشت. و همین‌طور الزاماً با اشکال سنتی خودگردانی یهودیان (مخصوصاً در لهستان و برخی قسمت‌های اروپای شرقی) و خودگردانی دقیقاً کنترل‌شدهٔ کهیلا[۱] چندان متفاوت نبود.

در آغاز اشغال آلمان، و قبل از این‌که شورای یهودیان به یکی از حلقه‌های رسمی ساختار اداری آلمان تبدیل شود، ریش‌سفیدان کهیلای قبل از جنگ به ابتکار خود با انعقاد یک توافقنامهٔ مشترک[۲] با مقامات جدید وظیفهٔ دفاع از منافع یهودیان را بر عهده گرفتند. آنان، از روی عادت و تجربه، سعی کردند روش‌های قدیمی و آزموده‌شده از قبیل نوشتن درخواست‌ها و شکایات، پیدا کردن گوش شنوا برای بیان ناملایمات، مذاکره ــ و رشوه دادن ــ را به کار بگیرند. آنان با تصمیم آلمانی‌ها برای متمرکز کردن یهودیان در گتوها مخالفت نکردند. جدا کردن یهودیان از بقیهٔ جمعیت حمایت خوبی در برابر آزار و کشتار به نظر می‌رسید. همین‌طور به نظر می‌رسید این کار وسیلهٔ خوبی باشد برای اعتلای خودمختاری یهودیان و حفظ شیوهٔ زندگی یهودی در محیطی خصمانه و خطرناک. به بیان دیگر، به نظر می‌رسید محصور کردن یهودیان در گتوها ــ در شرایط موجود ــ منافع یهودیان را تأمین می‌کند، و تن دادن به زندگی درون حصار رفتار عاقلانه‌ای است.

در عین حال، پذیرش محصور شدن در گتوها به معنی بازی خوردن از نازی‌ها بود. گتوها، در بلندمدت، نقش خود را به عنوان ابزار تمرکز ــ مرحلهٔ اولیهٔ ضروری برای اخراج و نابودی ــ نشان دادند. در این دوره، وجود گتوها به این معنی بود که یک افسر آلمانی می‌تواند بر ده‌هاهزار یهودی نظارت داشته باشد ــ با کمک خود یهودیان، که کارهای دفتری و بدنی را انجام می‌دادند و زیرساخت‌های جمعی زندگی روزانه، و ارگان‌های مسئول حفظ قانون و نظم را فراهم می‌ساختند. از این جهت، کل خودگردانی یهودیان عملاً به معنی همکاری بود. و قرار بود عنصر همکاری در فعالیت‌های شورای یهودیان در طول زمان به بهای همهٔ کارهای دیگر گسترش پیدا کند. تصمیمات عقلانی‌ای که دیروز به نام دفاع از منافع یهودیان گرفته شده بود زمینهٔ کار را به طریقی تغییر می‌داد که تصمیم‌گیری‌های عاقلانه را برای امروز بسیار دشوار و برای فردا ناممکن می‌ساخت.

---

1. Kehila: شوراهای انتخابی یهودیان در اروپای شرقی، به‌ویژه در لهستان، مناطق بالتیک و اوکراین، که به امور یهودیان ناحیه رسیدگی می‌کردند.ــم.

2. modus vivendi

مطالعهٔ دقیق آیزایا ترانک دربارهٔ تلاش دیوانه‌وار و نومیدانهٔ شورای یهودیان برای یافتن راه‌حل‌های عاقلانه، حتی برای غیرقابل فهم‌ترین و دشوارترین مشکلات، جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد. تقصیر این شورا نبود که، در برابر نیروی برتر آلمانی‌ها و نابودی کامل موانع اخلاقی به دست ماشین دیوانسالاری در حال جنگ با یهودیان، هیچ‌گونه راه‌حلی در دست آنان وجود نداشت که در خدمت هدف‌های آلمانی‌ها نباشد. ماشین دیوانسالاری آلمانی‌ها در خدمت هدفی به کار گرفته شده بود که غیرعقلانی بودن آن قابل فهم نبود. هدف این ماشین نابود کردن یهودیان بود؛ همهٔ آنان، پیر و جوان، سالم و علیل، کسانی که از لحاظ اقتصادی سربار بودند و کسانی که ثروت اقتصادی بالقوه به حساب می‌آمدند. بنابراین راهی وجود نداشت که یهودیان بتوانند از طریق آن خود را به افراد دلخواه دیوانسالاری نابودکنندهٔ آلمان تبدیل کنند، خود را مفید یا به هر دلیل دیگری مطلوب یا حداقل قابل تحمل جلوه دهند. به بیان دیگر، یهودیان جنگ را قبل از این‌که شروع شود باخته بودند. و با این حال، در هر مرحلهٔ جنگ بایست تصمیماتی گرفته می‌شد، گام‌هایی برداشته، و هدف‌های عاقلانه‌ای تعیین می‌شد. هر روز فرصتی، و تقاضایی، برای رفتار عاقلانه به وجود می‌آمد. چرا که هدف نهایی یهودی‌کشی با همهٔ محاسبات عقلانی‌ای که بر اعمال عقلانی قربانیان آینده‌اش استوار بود تناقض داشت. مدت‌ها قبل از این‌که یهودی‌کشی به تصور درآید، ک.،[1] مساح کاردان ولی نگونبخت قصر کافکا، به همین سرنوشت گرفتار آمد. او در مبارزهٔ یک‌تنه با قصر شکست خورد ـــ نه به دلیل این‌که غیرعقلانی رفتار کرد، بلکه، برعکس، به دلیل این‌که در مراودهٔ عقلانی‌اش با قدرت زیاده‌روی کرد. ک. امیدوار بود قدرت هم با او عقلانی رفتار کند، ولی قدرت با او این‌طور رفتار نکرد.

یکی از مراحل بسیار دردناک در تاریخ کوتاه و خونین گتوها کارزار «رهایی از طریق کار»[2] بود که به ابتکار شوراهای یهودیان در بعضی از بزرگ‌ترین گتوهای اروپای شرقی آغاز شد. یهودی‌ستیزانِ قبل از جنگ در اروپای شرقی همهٔ یهودیان را متهم می‌کردند به این‌که انگل‌های اقتصادی‌اند؛ تجار و واسطه‌هایی

---

1. K. 2. rescue-through-work

هستند که کار غیرتولیدی انجام می‌دهند و گروهی را تشکیل می‌دهند که بقیهٔ جمعیت بدون وجود آنان وضعیت بهتری خواهد داشت. وقتی مهاجمان آلمانی بی‌مصرف بودن یهودیان را وارد برنامه‌های اعلام‌شدهٔ خود کردند، این نکته بیش از پیش معنی پیدا کرد که یهودیان، با نشان دادن دلیل روشنی برای مفید بودن خود، خلافش را اثبات کنند. شرایط برای چنین استراتژی‌ای کاملاً مناسب به نظر می‌رسید، چرا که آلمانی‌ها، با محدود شدن منابع مالی‌شان به دلیل جنگ، مجبور بودند از هر منبع اقتصادی یا نیروی تولیدی‌ای که می‌توانستند روی آن دست بگذارند استفاده کنند. به‌سختی می‌توان خاییم رومکوسکی، سرپرست[1] گتوی لودز[2] و یکی از مهربان‌ترین حواریون ایمان صنعتی، را متهم کرد به این‌که در مقابل تهدید آلمانی‌ها واکنش غیرعقلانی نشان داده است. او یقیناً به غیرعقلانی بودن مرگبار آلمانی‌ها کمتر و به عقلانی بودن ذاتی تجارت‌پیشگی آنان بیشتر بها داده بود (یا، کلی‌تر بگوییم، او در فهم ارزش‌ها و اصول هدایت‌کنندهٔ جهانی که بر پایهٔ کارایی سازمان داده شده بود به خطا رفته بود). با این حال دشوار می‌توان گفت حتی اگر او به اشتباه خود پی می‌برد چه کار دیگری می‌توانست انجام دهد. او مجبور بود طوری رفتار کند که گویی طرف‌های مقابل او هم واقعاً افرادی هستند که عاقلانه رفتار می‌کنند؛ بدون قبول این فرض راه دیگری برای تصمیم دربارهٔ مسیر اعمال وجود نداشت. در سرزمین کوران، آدم یک‌چشم پادشاه است. در دنیای عقلانی دیوانسالاری مدرن، ماجراجوی بی‌عقل خودِ دیکتاتور است.

بنابراین رومکوسکی، به‌نوعی، طبق تنها شکلی از عقلانیت که برایش قابل فهم بود رفتار کرد، هرچند این رفتار فریبنده و خیانتگرانه بود. «او در موارد بی‌شماری، در همهٔ اظهارنظراتش، چه قبل و چه در زمان 'اسکان مجدد'،[3] به طور خستگی‌ناپذیری تکرار می‌کرد که وجود فیزیکی گتوها فقط به کار مفید برای آلمانی‌ها بستگی دارد، و در هیچ شرایط دیگری، حتی در شرایط بسیار تراژیک، گتوها نباید این دلیل ادامهٔ حیاتشان را از دست بدهند.»(۱۹) رومکوسکی از اهالی لودز، افرائیم باراش[4] از اهالی بیالیستوک، گنس از اهالی ویلنیوس و

1. Präses 2. Łódź
3. resettlement 4. Ephraim Barash

بسیاری دیگر غالباً و با اطمینان از تأثیرگذاری هشیارانه‌شان بر موضع‌گیری‌های اربابان آلمانی سخن گفتند. به نظر می‌رسد آنان باور داشتند که وقتی بازدهی و سودآوری کار یهودیان اثبات شود، سفارش‌ها و کمک‌های مالی آلمانی جایگزین اخراج‌ها و کشتارهای بی‌حساب‌وکتاب خواهد شد؛ یا، حداقل، از این شیوهٔ رفتار سخن گفتند و آن را به خود قبولاندند. در این راه، آنان به تلاش‌های جنگ‌طلبانهٔ آلمانی‌ها کمک زیادی کردند. آنان تلاش کردند شکست نهایی نیروی شومی را که سوگند خورده بود آنان را نابود کند به تأخیر بیندازند. قبل از این‌که راه پرپیچ‌وخم به آوشویتس ختم شود، پل‌های زیادی با دستان ماهر و زبردست یهودیان روی رودخانهٔ کوای ساخته شد.

آن دسته از کارمندان دیوانسالاری آلمان که تعهد ایدئولوژیک کمتری داشتند واقعاً از کار یهودیان در شگفت بودند. و این شگفتی، مطمئناً، به دلایل کاملاً پراگماتیک بود. به نظر نمی‌رسد از ذهن آنان گذشته باشد که یهودیان انسان‌هایی هستند با جایی ثابت در طرح اشیا، ولی آنان مطمئناً قبول کرده بودند که استفاده از ذوق صنعتگری یهودیان از لحاظ اقتصادی (و نظامی) درست‌تر از کشتن یا نابود کردن چنین نیروی فداکار و باانضباطی است. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد بعضی فرماندهان نظامی در جبههٔ شرق وقتی پی بردند بسیاری از صنعتگران محلی ماهری که کارشان برای ادامهٔ فعالیت ماشین نظامی ضروری است یهودی‌اند مشتاق شدند کشتار یهودیان را به تعویق بیندازند. تلاش‌های کم‌رمق این گروه در دفاع از بیگاری یهودیان در برابر مسلسل‌های گروه عملیاتی به فرمان مقامات عالی متوقف شد؛ مقاماتی که می‌دانستند ملاحظات عقلانی فقط وقتی، و تا حدودی، قابل قبول‌اند که آنان را به هدف‌های غیرعقلانی‌شان نزدیک‌تر کنند. تصمیم وزارت سرزمین‌های شرقی اشغال‌شده[1] جایی برای بحث بیشتر باقی نگذاشت؛ «طبق اصول، هیچ عامل اقتصادی‌ای نباید در حل مسائل یهودیان مورد توجه قرار گیرد. اگر در آینده مشکلی پیش آید، باید با فرمانده اس‌اس بالاتر و رئیس پلیس مشورت شود.»[۲۰] روی‌هم‌رفته، به نظر نمی‌رسد کار «مفیدی» که به ابتکار شورای یهودیان آغاز شد کسی را نجات داده باشد (گرچه زندگی بعضی‌ها را طولانی کرد). لاف‌زنی‌های رومکوسکی و باراش

1. Ministry of Occupied Eastern Territories

دربارهٔ کار ماهرانه و مشتاقانه و از این رو غیرقابل جایگزین کارگران این واقعیت تلخ را که کارگران یهودی‌اند تغییر نداد. حتی وقتی کارگران ماشین جنگی آلمان را روغن‌کاری می‌کردند در درجهٔ اول یهودی بودند و بعد کارگران «مفید». و در غالب موارد برای مفید بودن بسیار دیر بود.

آزمون واقعی عقلانیت وقتی بود که به شورای یهودیان دستور داده شد مسئولیت «اسکان مجدد» را بر عهده بگیرد. نازی‌ها، به دلیل بسیج همهٔ نیروهای عملیاتی‌شان برای مقابله با فشار روزافزون روسیه، نمی‌توانستند مردان اونیفرم‌پوش خود را مأمور تحقق راه‌حل نهایی کنند. در این شرایط آنان پذیرفتند که به کارگران یهودی احتیاج دارند و شورای یهودیان را مأمور کردند همهٔ کارهایی را که برای آماده کردن کشتار لازم بود انجام دهد. شورای یهودیان بایست فهرست‌های دقیقی از آن دسته از ساکنان گتوها که بایست اخراج می‌شدند فراهم می‌کرد. آنان بایست اول این گروه‌ها را انتخاب و بعد آنان را سوار واگن‌های راه‌آهن می‌کردند. در صورت مقاومت، یا مخفی شدن، پلیس یهودی بایست آنان را جستجو و پیدا می‌کرد و به اطاعت وامی‌داشت. بهترین حالت این بود که نازی‌ها نقش خود را به نظارت بیرونی محدود کنند.

اگر قرار بود یهودیان یکجا، و در یک ضربت، کشته شوند، بحث انتخاب (یا، بهتر است بگوییم، نبود انتخاب) برای همه روشن و عاری از ابهام می‌شد. توسل به مقاومت عمومی، با وجود امید کمی که نوید می‌داد، می‌توانست تنها واکنش آشکار باشد ــ در مقابلِ «مانند گوسفند با پای خود به سلاخ‌خانه رفتن» که تنها گزینهٔ دیگر بود. از نظر آلمانی‌ها این وضوح شرایط هزینهٔ عملیات را به طور قابل توجهی افزایش می‌داد. در این صورت آلمانی‌ها نمی‌توانستند گرایش‌های عقلانی قربانیان را منحصراً برای نابودی خود آنان به خدمت بگیرند. به این دلیل روشن که اگر این کار را انجام می‌دادند یهودیان با آنان همکاری نمی‌کردند. به کار گرفتن عقلانیت قربانیان راه‌حل عاقلانه‌تری بود. و به این ترتیب نازی‌ها هر وقت که امکان داشت سعی می‌کردند از اخراج همگانی خودداری کنند. به نظر می‌رسید آنان ترجیح می‌دهند کار را مرحله به مرحله پیش ببرند.

> در شهرهایی که تصفیهٔ یهودیان مرحله به مرحله به اجرا درمی‌آمد، آلمانی‌ها آنان را بعد از هر «عملیات» مطمئن می‌ساختند که این آخری است ... آلمانی‌ها،

> طی فرایند راه‌حل نهایی، همهٔ این فریب‌ها و ریاکاری‌های خونسردانهٔ عمدی را به کار می‌بردند تا یهودیان وحشت‌زده را آرام سازند، هشیاری آنان را کاهش دهند، و توجه آنان را به جهتی هدایت کنند که تا آخرین لحظه متوجه نشوند «اسکان مجدد» واقعاً چه معنایی دارد. غریزهٔ حفظ بقا، که انسان را به مقاومت در مقابل نابودی در حال وقوع و چسبیدن به جرقه‌ای از امید وامی‌دارد، در این‌جا به صورت ابزاری در دست مجریان نابودی درآمد.(۲۱)

در بسیاری از شهرهای کوچک غرب اتحاد جماهیر شوروی، که کمی بعد ارتش مهاجم آلمان آن را به بخشی از جهنم تبدیل کرد، نیازی به فریب‌های پیچیده نبود. هیتلر به سربازان خود آموخته بود که جنگ علیه اتحاد شوروی با همهٔ جنگ‌های دیگر متفاوت است ــ در این جنگ همه‌چیز مجاز بود و هیچ قانونی وجود نداشت. نیروهای دفاعی و مخصوصاً واحدهای متحرک خدمات امنیتی چنان عمل می‌کردند که گویی تنها قاعدهٔ مطاع این است که تا جایی که می توانی بکش. یهودیان گله‌وار به نزدیک‌ترین جنگل‌ها یا دره‌ها منتقل می‌شدند و با آتش مسلسل درو می‌شدند. دستیاران مشتاق اوکراینی فراوان بودند و سربازان فصلیِ «جنگی که شبیه هیچ جنگ دیگری نبود» عذاب وجدان چندانی نداشتند. فقط در جاهای معدودی که جمعیت یهودیان بسیار زیاد بود، یا نیاز مبرم به صنعتگران یهودی وجود داشت، به خود زحمت می‌دادند که شورا و پلیس یهودی تشکیل دهند، کاری که در لهستان اشغالی معمول بود. هر جا گتوهایی ایجاد شده بود همکاری یهودیان برای نابود کردن خودشان مورد نیاز و، روی هم رفته، در دسترس بود.

در همان مراحل اولیه شوراها می‌دانستند ــ یا حداقل می‌توانستند بدانند، مگر این‌که سخت می‌کوشیدند که ندانند ــ هدف واقعی «انتخابی» که از آنان خواسته شده چیست. تعداد خیلی کمی از اعضای شوراها به‌روشنی از همکاری سر باز زدند. بعضی خودکشی کردند، و دیگران داوطلبانه به گروه‌هایی که به طرف اردوگاه‌های مرگ حرکت می‌کردند پیوستند، غالباً نخست با فریب دادن آلمانی‌ها که هنوز مشورت‌دهندگان یهودی را زنده می‌خواستند. ولی اکثرشان با «عملیات نهایی» متوالی همراهی کردند. همهٔ این‌ها به این دلیل نبود که آنان تفسیرهای عقلانی و قانع‌کننده‌ای برای رفتار خود نداشتند. از آن‌جا که در سنت یهودی چانه زدن برای نجات عده‌ای به قیمت قربانی کردن عدهٔ دیگر جایز

نبود،[۲۲] این تفسیرها را فقط می‌توانستند از فولکلور عصر مدرن و عقلانی بگیرند و در واژه‌های تکنولوژی مدرن بپیچند. همان‌طور که می‌توان انتظار داشت بازی ارقام بیشترین کاربرد را داشت: زندگی تعداد بیشتری بهتر از زندگی تعداد کمتری است، کشتار بیشتر از کشتار کمتر نفرت‌انگیزتر است. قربانی کردن چند نفر برای نجات تعداد زیادی ــ این بیشترین و معمول‌ترین عبارتی است که در پوزش‌خواهی‌های ثبت‌شدهٔ رهبران شورای یهودیان می‌بینیم. در یک چرخش عجیب ذهن، صدور حکم مرگ دفاع از زندگی شرافتمندانه و قابل ستایش تلقی می‌شد. «ما تصمیم نمی‌گیریم چه کسی قرار است بمیرد؛ ما فقط تصمیم می‌گیریم چه کسی قرار است زندگی کند.» بازی کردن نقش خدا کفایت نمی‌کرد؛ بسیاری از رهبران شورای یهودیان آرزو داشتند به مثابهٔ خدایانی خیرخواه و حمایتگر به یاد آورده شوند. بعد از فرستادن هزاران پیر، مریض و کودک به کام مرگ، رومکوسکی در ۴ سپتامبر ۱۹۴۲ اعلام کرد: «انگیزهٔ کارهایمان ... این نبود که چه تعداد از بین خواهند رفت، بلکه این بود که چه تعداد را می‌توان نجات داد.»[۲۳] دیگران به استعاره‌های غنی طب مدرن پناه آوردند و لباس جراحان نجات‌بخش را بر تن کردند: «ما باید عضوی را قطع کنیم تا بدن را نجات دهیم؛» یا «بریدن بازوی مسموم برای نجات زندگی قابل توجیه است».

گذشته از همهٔ این‌ها، و نیز گذشته از صدور احکام مرگ که دستاورد قابل ستایش ذهن عقلانی مدرن و قلب مهربان یهودیان بود، یک سؤال ذهن همهٔ کسانی را که در این کشتار همکاری کرده‌اند، و حتی کسانی را که به‌راحتی خود را از گناه مبرا می‌دانند، به خود مشغول داشته است: بر فرض که بریدن اندام‌ها اجتناب‌ناپذیر باشد، آیا این جراحی را باید من انجام بدهم؟ و، حتی فراتر از آن، بر فرض که بعضی‌ها باید بمیرند تا بقیه زنده بمانند، من که هستم که تصمیم بگیرم چه کسی باید به خاطر چه کسی قربانی شود؟

شواهدی وجود دارد که سؤالاتی از این نوع ذهن بسیاری از مشاوران و رهبران یهودی را به خود مشغول داشته است، حتی کسانی (و به‌ویژه کسانی) را که از خدمت سر باز نزدند و در صدد برنیامدند با خودکشی خلاص شوند. همگان از مرگ باشکوه چرنیاکوف لهستانی باخبرند؛ لیکن فهرست کسانی که خودکشی کردند طولانی است، و تعداد مشاوران یهودی‌ای که معیارهای اخلاقی‌شان اجازه

نداد از حد معینی فراتر روند بسیار. بگذریم از این‌که تعداد گروه اخیر هنوز کاملاً مشخص نیست. در زیر تعدادی از این افراد را برای نمونه نام می‌بریم. دکتر برگمان،[۱] سرپرست شورای یهودیان روونه،[۲] قبل از خودکشی به آلمانی‌ها گفت که او فقط می‌تواند خودش و خانواده‌اش را برای «اسکان مجدد» تحویل دهد. موتل چایکین[۳] از کوسوف پولسکی[۴] پیشنهاد کمیسر شهر برای نجات خود را با تمسخر رد کرد. دیوید لیبرمان از لوکوف[۵] پول‌هایی را که برای رشوه‌دهی ناموفق به نازی‌ها جمع کرده بود پاره کرد و به صورت سرپرست آلمانی‌اش پرت کرد، در حالی که فریاد می‌زد: «این مزد توست برای سفرمان، جلاد خون‌آشام.» او را در همان مکان به گلوله بستند. همهٔ افراد شورای برزا کارتوسکا،[۶] در پاسخ به درخواست نازی‌ها مبنی بر انتخاب تعدادی از یهودیان برای «کار در روسیه»، در روز اول سپتامبر ۱۹۴۲ دسته‌جمعی دست به خودکشی زدند.

اما دیگران، که آن‌قدر بزدل یا جسور بودند که زندگی کنند، عاجزانه نیازمند پاسخ بودند؛ یک پوزش، یک توجیه، یا یک استدلال اخلاقی و عقلانی. در اکثر مواردی که ثبت شده است، آنان به استدلال‌های اخلاقی و عقلانی پناه برده‌اند چرا که برای دیگران پذیرفتنی‌تر و قانع‌کننده‌تر بوده است. اشخاصی چون گنس و رومکوسکی بعد از هر «عملیات» احساس می‌کردند که به یک جلسهٔ عمومی با شرکت بقیهٔ زندانیان گتو نیاز دارند تا توضیح دهند چرا تصمیم گرفتند «خودشان این کار را انجام دهند». (در مورد گنس، «انجام دادن این کار» به معنی تحویل دادن ۴۰۰ کهنسال و کودک از اوشمیانا[۷] برای اعدام به دست پلیس‌های آلمانی بود.) تماشاگران حیرت‌زده به تماشای نمایشی دعوت می‌شدند که تفکر عقلانی به صحنه می‌آورد، یعنی محاسبهٔ تعداد و اعداد و ارقام. «اگر کار را به آلمانی‌ها واگذار می‌کردیم، تعداد بیشتری می‌مردند.» یا اشارات شخصی‌تری از این نوع: «اگر من از پذیرش فرمان سر باز می‌زدم، آن‌وقت آلمانی‌ها به جای من شخص ظالم‌تر و شرورتری را انتخاب می‌کردند؛ انتخابی که نتایج غیرقابل تصوری داشت.» در این صورت «بُردی» که به شکل عقلانی محاسبه شده بود به

1. Bergman
2. Równe
3. Motel Chjkin
4. Kosów Poleski
5. Luków
6. Bereza Kartuska
7. Oszmiana

یک اجبار اخلاقی تبدیل می‌شد. گنس، خدای خودگماشتهٔ یهودیان ویلنیوس، با خود می‌گفت: «بلی، وظیفهٔ من است که دستانم را آلوده کنم»؛ قاتلی که تا دم مرگ مطمئن بود «منجی» است.

استراتژی «آنچه می‌توانی نجات بده» تا دفن آخرین یهودی در گودال‌های اوکراین یا بالا رفتنش به شکل دود از دودکش‌های تربلینکا[1] ادامه پیدا کرد. این کار را کسانی ادامه دادند که به منطق مجهز بودند و در زمینهٔ هنر تفکر عقلانی به‌خوبی آموزش دیده بودند. خود این استراتژی یک پیروزی و ستایشی فوق‌العاده از عقلانیت بود. همیشه چیزی یا کسی برای نجات دادن و فرصتی برای معقول رفتار کردن وجود داشت. مشاوران منطقی و معقول یهودی خود را قانع می‌کردند که کار قاتلان را انجام دهند. منطق و عقلانیت آنان بخشی از برنامهٔ قاتلان بود. هر وقت جوخه‌های اعدام کم بودند و سلاح‌های کشتار در دسترس قرار نداشتند این کار برای پر کردن شکاف انجام می‌گرفت. منطق و عقلانیت همیشه در دسترس قرار داشت، و منبع خوبی از همکاری کارآمد همیشه حاضر بود. گویی حکمت باستانی لباس تازه‌ای به تن کرده بود. گویی هنگامی که خدا می‌خواست کسی را نابود کند، او را دیوانه نمی‌کرد بلکه عاقل می‌ساخت.

همان‌طور که امروز به‌خوبی می‌دانیم، استراتژی «آنچه می‌توانی نجات بده»، هر قدر هم عقلانی بوده باشد، به قربانیان کمکی نکرد. به همین دلیل این استراتژی در وهلهٔ اول استراتژی قربانیان نبود. این استراتژی ضمیمه، یا امتداد، استراتژی نابودی بود که به دست نیروهای تسلیم‌شده به نابودی ساخته و اداره می‌شد. کسانی که از استراتژی «آنچه می‌توانی نجات بده» استقبال کرده بودند نخستین کسانی بودند که به قربانیان این استراتژی تبدیل شدند. و کسانی که این افراد را به قربانیان تبدیل کرده بودند شرایطی به وجود آوردند که در آن باید چیزهایی را [از تاراج] نجات می‌دادی تا بتوانی زنده بمانی، و محاسبه‌ای را رایج ساخته بودند که «خودداری از باخت»، «قیمت زنده ماندن» و «شرّ کمتر» از عناصر اصلی آن به شمار می‌آمد. در این شرایط عقلانیت قربانیان به سلاح قاتلان آنان تبدیل شده بود و در این شرایط عقلانیت افراد تحت فرمان همیشه سلاح فرماندهان است.

امروزه به‌خوبی می‌دانیم که علی‌رغم همهٔ این حقایق نظری، سرکوبگران در

1. Treblinka

جلب همکاری مبتنی بر عقلانیت قربانیان به طور شگفت‌انگیزی با مشکلات ناچیزی رو به رو شدند.

عقلانیت صیانت از نفس

موفقیت سرکوبگران به دامن زدن به محاسبات عقلانی قربانیان منوط بود تا امکان رسیدن به هدفی را که در اصل برنامه‌ریزی شده بود فراهم سازند و به انسان‌ها ـــ حداقل بعضی از آن‌ها، و برای مدت معینی ـــ امکان دهند در شرایطی غیرعقلانی عقلانی رفتار کنند. این کار به نوبهٔ خود مبتنی بود بر جدا کردن جزیره‌هایی از بهنجار بودن از زمینهٔ کلی؛ و مرحله‌بندی فرایندی که نهایتاً به نابودی ختم می‌شد، مراحلی که اگر جداگانه در نظر گرفته می‌شدند از انتخابی مبتنی بر معیارهای عقلانی بقا حکایت می‌کردند. اعمال منفردی که در نهایت به راه‌حل نهایی منجر می‌شدند از نظر اداره‌کنندگان یهودی‌کشی همگی عقلانی بودند؛ و از نظر قربانیان اغلبشان.

برای رسیدن به این نتیجه، باید این‌طور جلوه داده می‌شد که نجات گزینشی از مرگ در اکثر مواقع هدفی است ممکن، و از این رو رفتاری که انگیزهٔ صیانت از نفس عامل آن است هم عقلانی است و هم قابل فهم. وقتی صیانت از نفس به عنوان عالی‌ترین معیار عمل انتخاب شود، می‌توان قیمت آن را تدریجاً ولی در عین حال بدون وقفه افزایش داد ـــ تا موقعی که همهٔ ملاحظات دیگر ارزش خود را از دست بدهند، همهٔ موانع اخلاقی و دینی از بین بروند و همهٔ دغدغه‌ها بی‌اعتبار شوند. طبق اعترافات دردناک رسو کاستنر معروف، «در آغاز چیزهای نسبتاً بی‌اهمیتی [از شورای یهودیان][1] خواسته می‌شد، چیزهایی با ارزش‌های مادی قابل جبران؛ مانند دارایی شخصی، پول و آپارتمان. اما، بعدها آزادی شخصی انسان‌ها را خواستند. و بالاخره نازی‌ها خودِ زندگی را طلب کردند.»[۲۴] به این ترتیب بی‌اعتنایی‌های اخلاقی نهفته در اصول عقلانیت به حد اعلای خود رسیدند و به حد کمال از آن‌ها استفاده شد. توانایی‌های بالقوه‌ای که همیشه در کنشگرانی که آموخته‌اند اهداف عقلانی را دنبال کنند وجود دارند، ولی تا موقعی که در معرض آزمون‌های سخت قرار نگرفته باشند در خواب‌اند، در این شرایط

---

۱. قلاب افزودهٔ متن اصلی است.ـــم.

فعال شدند. در یک چشم به‌هم‌زدن، منطق صیانت از نفس به صورت دشمن وظیفهٔ اخلاقی ظاهر شد.

بر اساس گواهی شاهدان عینی، در روز عید پاک ۱۹۴۲ آمتسکمیسار[۱] در سوکولی[۲] به شورای یهودیان محلی دستور داد همهٔ مردان شهر را که توانایی جسمی دارند تحویل دهد. وقتی سرپرست شورا در زمان تعیین‌شده شکست تلاش‌های خود را گزارش داد،

> آمتسکمیسار به‌شدت عصبانی شد، یقه‌اش را گرفت و به سر و صورتش کوبید. او ساعت جیبی‌اش را درآورد و داد زد: «تا نیم ساعت دیگر همه باید این‌جا جمع شوند! وگرنه شورای یهودیان بی‌درنگ به گلوله بسته خواهد شد.»[۳] این حرف شوک جدیدی به همهٔ اعضای شورای یهودیان وارد کرد. این اعضا ناگهان به آدم‌های دیگری تبدیل شدند. هر دوازده نفرشان به همراه معاونان و دستیارانشان به خیابان‌های منطقهٔ یهودی‌نشین ریختند، از خانه‌ای به خانهٔ دیگر رفتند و همه را، از کوچک و بزرگ، بیرون کشیدند. کسی نمی‌توانست آنان را متوقف کند. سپس همه را به صف کردند و گفتند اگر کسانی که تمارض می‌کنند از خانه بیرون نیایند، آن دیو همهٔ اعضای شورای یهودیان را اعدام خواهد کرد. در مدت پانزده دقیقه خیابان مملو از مردم شد و شورای یهودیان آنان را در دو ردیف حرکت داد.[۲۵]

صحنه‌هایی از این نوع با نظم وحشتناکی بارها در سراسر مناطق وسیع اروپا که تحت سلطهٔ نازی‌ها بودند تکرار شد. مشاوران و پلیس‌های یهودی با یک انتخاب ساده رو به رو بودند؛ یا بایست می‌مردند یا اجازه می‌دادند دیگران بمیرند. بسیاری انتخاب کردند که مرگ خود و مرگ خویشاوندان و دوستان خود را به تعویق اندازند. نفع شخصی بازی کردنِ نقش خدا را آسان‌تر کرده بود.

محال است بتوان گفت چند نفر از کسانی که انتخاب کردند «دستانشان را آلوده کنند» امید به نجات داشتند. انتخاب بین مرگ و زندگی غریزهٔ صیانت از نفس را در معرض آزمون سختی قرار می‌دهد. غیرعادلانه و گمراه‌کننده است که رفتار انسان را در چنین شرایطی بر اساس موازین زندگی روزمره قضاوت کنیم؛

1. Amtskomissar 2. Sokoly
3. Im Verlaufe einer halben Stunde sollen alle hier versammelt sein! Sonst wird der Judenrät bald erschossen!

شرایطی که در آن تصمیماتْ نتایج به‌مراتب ملایم‌تر و کم‌اثرتری دارند و انتخاب بین منافع خود و مسئولیت در قبالِ دیگران در عین سخت بودن ناممکن نیست. علاوه بر این، افراد در زندگی روزمره با بسیاری از تضادهای عادی به صورت فردی برخورد می‌کنند و در این شرایط لزومی ندارد انسان‌ها انتخاب‌هایی بکنند که تا این حد بار اخلاقی داشته باشند ــ و به همین دلیل در این زندگی مرئی بودن معیارهای اخلاقی نیرومند باقی می‌ماند. در گتوها و در سیر نابودی، چنین محیطی مرحله به مرحله ویران شده بود. آنچه از تسلط تعهدات اخلاقی بر منافع عقلانی باقی مانده بود در عبور از مراحل متوالی جهنم «برچیده شده بود». رویهٔ عادی هر دیوانسالاری ــ که از طریق بی‌اعتبار کردن یا تضعیف کردن همهٔ فرایندهای مخالف، و از آن جمله فشارهای اخلاقی، کسب تبعیت را مطمئن‌تر و آسان‌تر می‌سازد ــ در این شرایط به اوج خود رسیده بود و به همین دلیل این رویه می‌توانست بیشترین توانایی را نشان دهد. همکاری قربانیان با طرح‌هایی که هدفشان سرکوب آنان بود به دلیل فاسد شدن اخلاقی قربانیان سهولت پیدا کرده بود. طراحان کشتار با رو به رو کردن قربانیان با انتخابی که به موجب آن «شایسته‌ترین» افراد نجات‌یافته فقط می‌توانستند با دست‌های ناپاک از آزمون‌ها بیرون آیند با گذر زمان اطمینان پیدا می‌کردند که جمعیت گتونشین بیشتر و بیشتر به همکاران کشتارجمعی تبدیل خواهند شد، و همراه با آن سردی و انفعال اخلاقی آنان افزایش خواهد یافت ــ در نتیجه، همهٔ موانعی که معمولاً از فشار غریزهٔ عریان صیانت از نفس جلوگیری می‌کنند آسیب دیدند یا به‌کل نابود شدند.

مارِک ادلمان،[1] یکی از رهبران شورش گتوی ورشو و یکی از معدود جنگجویان این گتو که زنده ماند، بلافاصله بعد از پایان جنگ خاطرات خود را از «جامعهٔ گتو» به رشتهٔ تحریر درآورد. او می‌نویسد:

> جداافتادگی کامل، جلوگیری از ورود روزنامه‌های بیرونی، و قطع همهٔ ارتباطات با جهان خارج نیز هدف خاصی را دنبال می‌کرد و تأثیر خاصی بر جمعیت یهودیان داشت. هر اتفاقی که در سمت دیگر دیوارها روی می‌داد به‌تدریج دورتر، مبهم‌تر و بیگانه‌تر می‌شد. آنچه در عوض اهمیت پیدا می‌کرد اتفاقی بود

1. Marek Edelman

که امروز، در همان نزدیکی، روی داده بود؛ این‌ها مهم‌ترین اتفاقاتی بودند که همهٔ توجه گتونشین متوسط را به خود جلب می‌کردند. [در چنین وضعیتی] زنده ماندن به تنها موضوع مهم تبدیل می‌شود. این «زندگی» را هر کس به شیوهٔ خود تفسیر می‌کند، بسته به شرایطش و منابعی که در اختیار دارد. زندگی برای مردمی که قبل از جنگ ثروتمند بودند به معنی راحتی، برای همکاران منحط گشتاپو یا برای قاچاقچیان بی‌اخلاق به معنی تجمل و خودنمایی، و برای توده‌های بی‌شمار کارگران و بیکاران، که به کمک سوپ‌های آبکی آشپزخانه‌های خیریه و نان‌های جیره زنده می‌مانند، به معنی قحطی و گرسنگی است. هر کس به شیوهٔ خود به چنین «زندگی»ای می‌چسبد. پولداران هدف زندگی را راحتی‌ها و لذت‌های روزانه می‌دانند و این راحتی‌ها و لذت‌ها را در کافه‌ها، باشگاه‌های شبانه، و سالن‌های شلوغ و پرسر و صدای رقص جستجو می‌کنند. مردمی که چیزی ندارند دنبال «شادی» فریبنده‌ای هستند پنهان در یک سیب‌زمینی کپک‌زده که در یک زباله‌دان پیدا می‌کنند یا در تکه‌ای نان که هنگام گدایی رهگذری در دستانشان می‌گذارد؛ آنان می‌خواهند گرسنگی را، حتی برای لحظه‌ای گذرا، فراموش کنند ... اما گرسنگی روزبه‌روز بیشتر می‌شود، از آپارتمان‌های پرجمعیت به کف خیابان‌ها سرازیر می‌شود. دیدن بدن‌های ورم‌کرده، اندام‌های زخمی و چرک‌آلود پیچیده در کهنه‌پاره‌های کثیف، و پوشیده از زخم‌های ناشی از سرمازدگی و سوءتغذیه چشم را آزار می‌دهد. گرسنگی با لب‌های گدایان خردسال و سالمندان تهیدست حرف می‌زند ... فقر چنان فراگیر است که مردم از گرسنگی در خیابان‌ها می‌میرند. هر روز، بین ساعت ۴ تا ۵ صبح، مسئولان ده‌ها جسد را جمع می‌کنند پیچیده در روزنامه‌هایی که با سنگ سر جای خود بند شده‌اند. بعضی در خیابان‌ها به زمین می‌افتند، دیگران در خانه‌ها می‌میرند، اما خانواده‌هایشان آنان را لخت می‌کنند (تا لباس‌هایشان را بفروشند) و به پیاده‌روها پرتشان می‌کنند تا شورای یهودیان پول کفن و دفن آنان را بپردازد. ارابه‌ها یکی بعد از دیگری از خیابان‌ها می‌گذرند، مملو از جسدهای لخت ... تیفوس به گتوها هجوم می‌آورد ... هر بیمارستان ۱۵۰ نفر از افراد مبتلا به بیماری‌های عفونی را قبول می‌کند؛ دو، و بعضی وقت‌ها سه، نفر از این افراد را در یک تخت می‌خوابانند. و باز هم تعداد بیشتری کف اتاق می‌خوابند. مردم با بی‌قراری به محتضران نگاه می‌کنند؛ دیگران به اتاق نیاز دارند. پانصد جسد در یک قبر جا داده می‌شوند، با این حال هنوز جایی برای دفن صدها نفر وجود ندارد. از قبرستان بوی تهوع‌آور و آزاردهنده‌ای به مشام می‌رسد ... آلمانی‌ها می‌خواهند به‌زور به این اوضاع

> تراژیک زندگی یهودیان نمودی از نظم و اقتدار بدهند. از اولین روز، قدرت به طور رسمی از طریق شورای یهودیان اعمال شده است. برای حفظ نظم، پلیس یهودی اونیفرم‌پوش مستقر شده است ... این نهادها، که هدفشان دادن ظاهر عادی به حیات گتوهاست، در واقع به مأمن فساد و انحطاط اخلاقی گسترده تبدیل شده‌اند.[۲۶]

در گتوها فاصلهٔ بین طبقات اجتماعی فاصلهٔ بین مرگ و زندگی بود. نَفْسِ زنده ماندن به معنی چشم بستن بر تهیدستی و رنج دیگران بود. اول فقرا می‌مردند، گله‌وار. و بعد افراد بی‌بضاعت، سربه‌زیر، ساده‌لوح، درستکار، و کمرو. از همان اولین روز، با انبوهی از مردم جمع‌شده در مکانی که برای بیش از یک‌سوم این جمعیت جا نداشت، با جیره‌های غذایی که برای ایجاد زوال جسمی و ناتوانی روحی تعیین شده بود، با درآمدی که عملاً وجود نداشت، شیوع امراض مسری و کمبود دارو، زندگی در گتوها به بازی بده‌بستان تبدیل شده بود؛ بازی‌ای که در آن صیانت از نفس مهم‌ترین جایزه به حساب می‌آمد و این جایزه تنها جایزه‌ای بود که در نظر گرفته شده بود. هرگز بهای ترحم این‌قدر بالا نبود. و هرگز توجه به نجات جان خود این‌قدر به فساد اخلاقی نزدیک نبود.

تمایزات طبقاتی، که هنگام تلاش برای دسترسی به غذا و پناهگاه بی‌رحمانه و وحشتناک بود، وقتی تلاش برای تعلیق اجرای حکم شروع می‌شد کیفیت جنایتکارانه به خود می‌گرفت. آن‌موقع، فقرا خیلی ضعیف شده بودند و توانایی مقاومت نداشتند، یا نمی‌توانستند به هر طریق دیگری از زندگی خود دفاع کنند. «در زمان عملیات پاک کردن گتوها، بسیاری از خانواده‌های یهودی ناتوان از مبارزه، دادخواهی، فرار، و همین‌طور ناتوان از حرکت به سوی مراکز تجمع برای روبه‌رو شدن با سرنوشت اجتناب‌ناپذیر خود بودند. آنان در انتظار گروه‌های حمله در خانه‌شان می‌نشستند، افسرده و ناتوان.»[۲۷] پولداران و افراد نه‌چندان تهیدست تلاش می‌کردند از هم پیشی بگیرند (غالباً بیهوده) تا معدود جوازهای خروج را، که نازی‌ها معمولاً به میان جمعیت وحشت‌زده می‌انداختند، به دست بیاورند. کم بودند کسانی که هنوز به یاد داشتند موفقیت هر قربانی به معنی نابودی دیگری است. مبالغ هنگفتی برای آن شماره‌های جادویی که دارنده‌شان را از مصیبت «عملیات» فعلی معاف می‌کردند پیشنهاد و پذیرفته می‌شد؛ افراد برای گرفتن این شماره‌ها با حرارت تمام به دنبال پشتیبانان بانفوذ می‌گشتند و رشوه

می‌دادند. ولادیسلاف اشلینگل،[1] ترانه‌سرای فراموش‌نشدنی گتوی ورشو، توصیف دردناکی از «عملیاتی» که روز ۱۹ ژانویهٔ ۱۹۴۳ اتفاق افتاد به دست داده است:

> تلفن‌ها قطع. کمک! کمک! کمک! بسیج مقامات گشتاپو. تلفن به کمپ راه‌آهن: قطارها را آورده‌اند؟ آقای زمرلینگ[2] آن‌جاست؟ آقا، فلان دارایی‌ام را گرفته‌اند. آقای اسکوسوفسکی! کمک! هر قدر که می‌توانی! صدهزار! آن‌قدر که لازم است! من یک‌میلیون برای بیست نفر می‌دهم! برای ده نفر! برای یک نفر!
>
> یهودیان پول دارند! یهودیان نفوذ دارند! یهودیان قدرت ندارند! ... ما می‌دانیم آن‌ها چگونه ثروت انبوهشان را به دست آورده‌اند ــ و می‌دانیم آن‌ها شناگران قابلی هستند و اکنون به دنبال آب می‌گردند، می‌دانیم ارقام میلیونی به اوکراینی‌ها پیشنهاد می‌کنند، و پول‌هایشان را با خود می‌برند؛ پول‌هایی که با آن‌ها می‌توانستند این صدها نفر جمع‌شده در ایستگاه را ماه‌ها زنده نگه دارند...
>
> گله‌ای که پلاک و شماره به گردن دارد عبور می‌کند. معدودی که شماره ندارند درمانده در میان ویرانه‌ها می‌مانند...
>
> خزانهٔ رایش پر می‌شود.
> یهودیان دارند می‌میرند.(۲۸)

هرچه قیمت زندگی بالاتر می‌رفت، قیمت خیانت پایین‌تر می‌آمد. اجبار مقاومت‌ناپذیر برای زندگی کردن وسواس‌های اخلاقی را کنار می‌زد و، همراه با آن، شئونات انسانی را. در میان تلاش همگانی برای زنده ماندن، ارزش صیانت از نفس به عنوان مشروعیت بلامنازع انتخاب بر مسند قدرت می‌نشست. هر چیزی که به صیانت از نفس کمک می‌کرد درست بود. وقتی پای زندگی در میان بود، همهٔ وسیله‌ها موجه به نظر می‌رسیدند. درست است که الآن نازی‌ها از شورای ریش‌سفیدان می‌خواستند خدماتی را انجام دهد که به‌مراتب تنفرآورتر از سال‌های اول بود. ولی در عین حال شرایط بازی هم عوض شده بود ــ هم قیمت و هم پاداش اطاعت افزایش یافته بود. و به این ترتیب، به‌نسبت، خدمات بیشتری عرضه می‌شد. چانه زدن به خاطر یک روز دیگر از زندگی، شغلی در شورا یا پلیس یهودیان بیش از پول یا الماس ارزش داشت.

منظور این نیست که پول و الماس بی‌ارزش شده بود. انبوه یادداشت‌های

---

1. Wladyslaw Szlengel
2. Szmerling

نجات‌یافتگان داستان‌های غم‌انگیز و تکان‌دهنده‌ای از رشوه‌گیری‌ها و باج‌گیری‌های بی‌حساب و کتاب و اخاذی‌ها و فریب‌هایی می‌گوید که به مشخصهٔ بسیاری از اعضای شوراهای یهودیان یا دست‌کم افراد زیادی که قدرت وحشتناک خود را به کار می‌بردند تا مرگ و زندگی را از هم تفکیک کنند تبدیل شده بود. مبالغ هنگفتی پول یا ارث خانوادگی در ازای خدمات مشاوران طلب و پرداخت می‌شد، حال این خدمت می‌توانست یک امتیاز اداری باشد یا یک کارت هویت تقلبی. اتاق‌های ساختمان‌های مخصوصی که برای اعضای شورا و پلیس و خانوادهٔ بلافصل آنان در نظر گرفته شده بود مشتریان زیادی داشت؛ این ساختمان‌ها ظاهراً از کنترل اس‌اس خارج و از عملیات[1] متوالی معاف بودند. با افزایش خطر و عمیق‌تر شدن ناامیدی‌ها، هر امتیاز چنان قیمت گزافی یافت که فقط ثروتمندترین افراد در میان اعضای بازماندهٔ اجتماع محکومان امکان پرداخت آن را داشتند.

چنین رفتاری از طرف شورای یهودیان فساد عمومیِ جمعیت قربانی را نشان می‌دهد. سرکوبی که ارزش استدلال عقلانی در دفاع از صیانت از نفس را بالا می‌برد و به طور سیستماتیک ملاحظات اخلاقی را بی‌ارزش می‌کرد موفق شد قربانیان را از انسانیت تهی کند. این سرکوب مانند نوعی پیشگویی که خود را تحقق می‌بخشید عمل می‌کرد. ابتدا یهودیان موجودات بی‌اخلاق و بدکار، خودخواه و حریصانِ دشمن ارزش‌ها معرفی شدند که کیش به‌ظاهر انساندوستانه‌شان را به عنوان پوششی برای خودخواهی محض خود استفاده می‌کنند؛ سپس آنان را مجبور به پذیرش شرایطی غیرانسانی کردند که در آن توصیفات آمده در تبلیغات درست از آب درمی‌آمد. عکاسان وزارتخانهٔ گوبلس در روزهای متعدد کار میدانی از گدایانی که در مقابل رستوران‌های لوکس از گرسنگی می‌مردند عکس می‌گرفتند.

فساد منطق خود را داشت. مرحله به مرحله پیش می‌رفت، و برداشتن هر قدم برداشتن قدم دیگر را آسان‌تر می‌کرد. ماجرا چنین آغاز شد:

---

1. Aktionen

یکباره سطح زندگی معاون سرپرست شورای شِدلتسه[1] بالا رفت ... این واقعیت که مقدار زیادی پول ناگهان به دست او رسید، و سایر درها نیز به روی او باز شد، او را مغرور کرد. او باور کرد که قدرت بی‌نهایتی دارد و شروع به سوءاستفاده از موقعیت خود کرد و از بدبختی عمومی سود برد. او از مقادیر زیادی پول و جواهرات که به او سپرده شده بود تا در وقت ضروری برای حفظ جان یهودیان به آلمانی‌ها پرداخت شود بیشترین سهم را برداشت. او در رفاه زندگی می‌کرد...

و سپس چنین ادامه پیدا کرد:

[رئیس شورای زاویِرچه[2]][3] هنگام «اسکان مجدد» در اوت ۱۹۴۳ وقتی اطلاع پیدا کرد که همهٔ یهودیان، بجز گروه بسیار کوچکی از کارگران ماهر، به آوشویتس برده خواهند شد (و از قبل معلوم بود معنی این خبر چیست)، ۴۰ نفر از فامیل خود را جمع کرد و در فهرست کارگران ماهر قرار داد.

و به این صورت پایان یافت:

[در گتوی اسکالات[4]][5] سروان مولر[6] با نمایندگان شورا و فرمانده پلیس گتو، دکتر یوزف بریف،[7] معامله کرد تا ایشان در «عملیات» نقش فعالی به عهده بگیرند و رسماً اعلام کرد که نمایندگان شورا و خانوادهٔ آنان نجات پیدا خواهند کرد ... بعد از عملیات خونین ... دسته‌ای از افراد اس‌اس به شورای یهودیان رفتند و به خوشگذرانی پرداختند. در این شورا جشنی در انتظارشان بود ... خدمتکاران اطراف میزهای به‌دقت تزیین‌شده مشغول خدمت بودند و بنده‌وار سعی می‌کردند مهمانان خود را راضی نگه دارند. خنده‌های سرخوشانه‌ای به گوش می‌رسید، صدای موسیقی شنیده می‌شد، و مهمانان لذت می‌بردند، می‌خندیدند و شادی می‌کردند. همهٔ این‌ها در حالی بود که دوهزار نفر در کنیسه زندانی شده بودند و نزدیک بود از کمبود هوا خفه شوند، و تعداد دیگری در چمن کنار راه‌آهن در سرما نگه داشته شده بودند.(۲۹)

واقعیت این است که داستان این‌گونه تمام نشد. قطاری که نامش «صیانت از نفس» بود فقط در ایستگاه تربلینکا توقف داشت.

---

1. Siedlce
2. Zawiercie
۳ و ۵. قلاب‌ها افزودهٔ متن اصلی است. ـــم.
4. Skalat
6. Müller
7. Joseph Brif

نتیجه‌گیری

اگر انتخابی در کار بود، نه مشاوران یهودی سوار قطار نابودی خود می‌شدند و نه پلیس‌های یهودی. هیچ‌کس دوست ندارد دیگران را بکشد. کسی دوست ندارد به ورطهٔ فسادی بیفتد که به «میگساری در دوران طاعون» شباهت دارد. ولی آنان چاره‌ای نداشتند. یا، بهتر است بگوییم، گزینه‌های پیش رویشان انتخاب خود آن‌ها نبود. اکثر آنان ــ و از آن جمله افرادی که فاسد و فاقد وجدان اخلاقی بودند ــ منطق و مهارت داوری‌های عقلانی خود را برای انتخاب گزینه‌هایی به کار گرفتند که در اختیارشان بود. آنچه تجربهٔ یهودی‌کشی، با همهٔ نتایج وحشتناکش، آشکار کرد تمایزی بود بین عقلانیت عامل کنشگر (که پدیده‌ای روان‌شناختی است) و عقلانیت کنش (که بر اساس پیامدهای عینی‌اش برای عامل کنشگر اندازه‌گیری می‌شود). عقل فقط هنگامی رهنمای خوبی برای رفتار فردی است که این دو عقلانیت با هم سازگاری داشته باشند و یکی شوند. در غیر این صورت عقل به سلاح خودکشی تبدیل می‌شود، هدف خود را نابود می‌کند و در این مسیر موانع اخلاقی را ــ که تنها بازدارنده و نجات‌دهندهٔ بالقوهٔ آن هستند ــ از بین می‌برد.

تلاقی این دو عقلانیتِ کنشگر و کنش به کنشگر بستگی ندارد، بلکه بستگی دارد به نحوهٔ چینش، که آن هم به شرایط و منابع بستگی دارد. این شرایط و منابع هیچ‌کدام در کنترل کنشگر نیستند. شرایط و منابع در دست کسانی هستند که کنترل واقعی موقعیت را در اختیار دارند: کسانی که قادرند انتخاب‌هایی با هزینهٔ گزاف بکنند، در حالی که افراد زیر سلطهٔ آنان از دست زدن به چنین انتخاب‌هایی ناتوان‌اند، و در عین حال این انتخاب‌ها انتخاب‌های مکرر و متعدد دیگری را برای این افراد صاحب ابزار کنترل تضمین می‌کنند که آنان را به اهدافشان نزدیک‌تر و کنترلشان را تقویت می‌کنند. این ظرفیت، اعم از این‌که هدف فرمانروایان به سود افراد تحت سلطه‌شان باشد یا به زیان آنان، تغییری پیدا نمی‌کند. در شرایطی که [تقسیم] قدرت شدیداً نامتقارن است عقلانیت افراد تحت سلطه، در بهترین حالت، هم موهبت است و هم نفرین. این موهبت هم می‌تواند به نفع افراد تحت سلطه باشد، و هم می‌تواند به نابودی آنان بینجامد.

یهودی‌کشی، به عنوان یک عمل هدفمند پیچیده، می‌تواند پارادایم عقلانیت دیوانسالار مدرن به حساب آید. در یهودی‌کشی هر کاری انجام گرفت تا با کمترین

هزینه و تلاش بیشترین نتیجه به دست آید. تقریباً همهٔ تلاش‌ها (در حیطهٔ امکان) به کار گرفته شد تا از همهٔ مهارت‌ها و منابع، از جمله مهارت‌ها و منابع کسانی که قرار بود به قربانیان این عمل موفق تبدیل شوند، استفاده شود. تقریباً همهٔ الزاماتی که ربطی به هدف عمل نداشتند یا مخالف آن بودند خنثی شدند یا کنار گذاشته شدند. واقعیت این است که از ماجرای سازماندهی یهودی‌کشی می‌توان یک کتاب درسی برای تدریس مدیریت علمی تهیه کرد. اگر نبودْ محکومیتِ اخلاقی و سیاسی اهداف آن، که به دلیل شکست نظامی مجریانش به دنیا تحمیل شد، این کتاب واقعاً نوشته می‌شد. در این صورت کم نبودند دانشمندان برجسته‌ای که برای تحقیق دربارهٔ آن و تعمیم تجارب آن به نفع سازماندهی پیشرفتهٔ امور انسانی با هم به رقابت برخیزند.

از نظر قربانیان، یهودی‌کشی درس‌های دیگری به همراه دارد. یکی از اساسی‌ترینِ این درس‌ها بی‌کفایتیِ تکان‌دهندهٔ عقلانیت به عنوان تنها معیار کارایی سازمانی است. هنوز مانده تا این درس به طور کامل ملکهٔ ذهنِ دانشمندان علوم اجتماعی شود. تا موقعی که این امر محقق نشده باید به مطالعه و تعمیم پیشرفت‌های وحشتناکی ادامه دهیم که به بهای حذف معیارهای کیفی، و از جمله حذف هنجارهای اخلاقی، به دست آمده‌اند.

این بخش در اصل برای کتابی به منظور بزرگداشت پروفسور برونیسلاف باچکو[1] نوشته شده است.

یادداشت‌ها

1. Hermann Erich Seifert, *Der Jude an der Ostgrenze* (Berlin: Eher, 1940), p. 82.

به نقل از:

Max Weinreich, *Hitler´s Professors: the Part of Scholarship in Germany´s Crimes against the Jewish People* (New York: Yiddish Scientific Institute, 1946), p. 91.

دادن نقشی مهم به نخبگان یهودی در اجرای برنامه‌های بلندمدت حل «مسئلهٔ یهودیان» با رفتار نازی‌ها با نخبگان ملت‌های اسلاو تحت سلطهٔ ایشان، ملت‌هایی که بنا نبود نابود شوند بلکه قرار بود به بردگی گرفته شوند، تضاد آشکار داشت. مثلاً، طبقات

1. Bronislau Baczko

تحصیلکردهٔ لهستانی از همان روزهای اولِ اشغال آلمانی‌ها، بسیار پیش‌تر از آن‌که نابودی یهودیان لهستانی شروع شود، تعقیب و کشته شدند. این واقعیتْ حکومتِ در تبعیدِ لهستان و افکار عمومی لهستان را فریب داد و آنان تصور کردند که آلمانی‌ها به یهودیان، در مقایسه با همسایگان لهستانی آنان، موقعیت بهتری داده‌اند. مقایسه کنید با:
David Engel, *In the Shadow of Auschwitz* (University of North Carolina Press, 1987).

۲. به نقل از:
Leo Kuper, *Genocide, its Political Use in the Twentieth Century* (New Haven: Yale University Press, 1981), p. 127.

3. Richard Grünberger, *A Social History of the Third Reich* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1971), p. 466.

۴. مقایسه کنید با:
Hans Mommsen, "Anti-Jewish Politics and the Implications of the Holocaust", in *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trotta Memorial Lectures*, ed. Hedley Bull (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 122-8.

5. Ian Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich* (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp. 359, 364, 372.
6. Franklin H. Littell, "The Credibility Crisis of the Modern University", in *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, ed. Henry Friedlander & Lythel Milton (Millwood, NY: Kraus International Publications, 1980), pp. 274, 277, 272.
7. Alan Beyerchen, "The Physical Sciences", in *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, pp. 158-9.
8. Léon Poliakoff, *The History of Antisemitism* (Oxford: Oxford University Press, 1985), vol. 4.
9. Joachim, C. Fest, *The Face of the Third Reich*, trans. Michael Bullock (Harmondsworth: Penguin Books, 1985), p. 394.
10. Richard Grünberger, *A Social History of the Third Reich*, p. 313.
11. Norman Cohen, *Warrant for Genocide* (London: Eyre & Spottiswoode, 1967), p. 268.
12. Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews* (New York: Holmes & Meier, 1985), vol. 1, pp. 78-9, 76.
13. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Viking Press, 1964), p. 132.
14. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 118.

این قضاوت فقط از روی توهم نبود بلکه سنت دیرینهٔ نظرات و اعمال نخبگان اقوام میزبان را نشان می‌داد که فقط هیتلر و هیملر ــ البته نه بدون مقاومت‌هایی از میان صفوف همرزمانشان ــ جرئت رد کردنشان را داشتند. در تاریخ ۱۶ دسامبر ۱۹۴۱ ویلهلم کوبه (Wilhelm Kube)، یک مقام امتحان پس‌دادهٔ نازی که فرصت‌طلب و فاقد هر گونه اصولی بود، از طرف آن دسته از یهودیان آلمانی که به تبعیض مثبت (Sonderbehandlung) او اعتماد کرده بودند از فرادستان خود دادخواهی کرد و چنین

نوشت: «من قول می‌دهم مردمی که متعلق به حوزهٔ فرهنگی ما هستند با آن جماعت خشن بومی کاملاً تفاوت دارند» (به نقل از Weinreich, *Hitler's Professors*, p. 155). سند عجیبی که در تاریخ ۱ مارس ۱۹۴۰ مقامات ادارهٔ امنیت (Geheime Sicherheitsamt) برلین صادر کردند نشان می‌دهد که دکتر آرتور اشپیر (Dr Arthur Spier)، مدیر مدرسهٔ تلمود تورات هامبورگ (Hamburg Talmud Torah School)، مأموریت یافته بود «در اردوگاه یهودیان در لهستان [که در آن زمان در اطراف نیسکو (Nisko) بود][1] یک سیستم آموزش عمومی برای یهودیان، شبیه آنچه در سیستم تثبیت‌شدهٔ رایش وجود داشت، ایجاد کند». این کار آشکارا فراتر از آن بود که یهودیان پایین‌تر، که تحت تأثیر فرهنگ آلمانی قرار نداشتند، از عهدهٔ خلق آن برآیند. نگاه کنید به:

Solomon Colodner, *Jewish Education in Germany under the Nazi* (Jewish Education Committee Press, 1964), pp. 33-4.

۱۵. به نقل از:

Lucjan Dobroszycki, "Jewish Elites under German Rule", in *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, p. 223.

16. Jacques Adler, *The Jews of Paris and the Final Solution* (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 223-4.
17. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, vol. 3, p. 1042.
18. Helen Fein, *Accounting for Genocide*, New York Free Press 1979, p. 319.
19. Isaiah Trunk, *Judenrat: The Jewish Councils in Eastern Europe under German Occupation* (London: Macmillan, 1972), p. 401.

۲۰. به نقل از:

Trunk, *Judenrat*, p. 407.

21. Trunk, *Judenrat*, pp. 418-419.

۲۲. مثلاً، موسی بن میمون می‌گوید: «اگر مشرکان به آنان بگویند ’یکی از افرادتان را به ما بدهید تا بکشیم، وگرنه همه‌تان را خواهیم کشت،‘ آنان همه کشته خواهند شد و هیچ فرد یهودی‌ای را تسلیم نخواهند کرد» (*The Fundamentals of the Torah*, 5/5). همین‌طور پیرکی ابوت (*Pirkei Abboth*) می‌گوید: «روزی مردی پیش ربا (Reba) آمد و به او گفت: ’فرمانروای شهرمان به من دستور داده است فلان شخص را بکشم، و اگر این کار را نکنم، مرا خواهد کشت.‘ ربا به او گفت: ’بهتر است کشته شوی تا کسی را بکشی؛ آیا فکر می‌کنی خون تو رنگین‌تر از خون اوست؟ شاید خون او رنگین‌تر از خون تو باشد‘» (Pes. 25b). تلمود اورشلیم (*Jerusalem Talmud*) می‌گوید: «گروهی از یهودیان در جاده‌ای سفر می‌کردند. تعدادی غیریهودی پیش آنان آمدند و گفتند: ’یکی از افرادتان را به ما بدهید تا بکشیم. وگرنه همه‌تان را خواهیم کشت.‘ حتی اگر همهٔ آنان کشته می‌شدند، یک نفر از بنی‌اسرائیل را تسلیم نمی‌کردند.» در موردی که دشمنان شخص خاصی را نام می‌بردند که می‌خواستند

---

۱. قلاب افزودهٔ متن اصلی است. ــم.

تنبیهش کنند، نظر مقامات متفاوت بود. تلمود توصیه می‌کند حتی در این مورد داستان زیر مورد توجه قرارگیرد: «حکومت علّا بار کوشف (Ulla bar Koshev) را احضار کرد. او فرار کرد تا به ربّی یوشع بن لاوی (Rabbi Joshua ben Levi) در لود (Lod) پناه ببرد. نیروهای حکومت آمدند، شهر را محاصره کردند و گفتند: 'اگر او را به ما تحویل ندهید تمام شهر را ویران خواهیم کرد.' ربّی یوشع پیش علّا بار کوشف رفت و او را قانع کرد که خود را تسلیم کند. ایلیای نبی معمولاً بر ربّی یوشع ظاهر می‌شد ولی از همان لحظه دیگر ظاهر نشد. ربّی یوشع روزهای زیادی را روزه گرفت تا بالاخره ایلیا خود را به او نشان داد. او پرسید: 'آیا قرار است بر خبرچینان ظاهر شوم؟' ربّی یوشع جواب داد: 'من از قانون تبعیت کردم.' ایلیا پاسخ داد: 'آیا قانون برای قدیسان است؟'» (*Trumot* 8: 10).

۲۳. به نقل از:

Trunk, *Judenrat*, p. 423.

۲۴. به نقل از:

Trunk, *Judenrat*, p. xxxii.

۲۵. به نقل از :

Trunk, *Jewish Responses to Nazi Persecution: Collective and Individual Behaviour in Extremis* (New York: Stein & Day, 1979), pp. 75-76.

26. Mark Edelman, *Ghetto walczy* (Warszaw: C. K. Bundu, 1945), pp. 12-14.

27. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, vol. 3, p. 1036.

28. Wladyslaw Szlengel, *Co czytałem umarłym* (Warszaw: PIW, 1979), pp. 46, 49, 44.

۲۹. به نقل از:

Trunk, *Judenrat*, pp. 447-9.

۶

اخلاق فرمانبرداری (خوانش میلگرم)

دوایت مکدونالد[1] در سال ۱۹۴۵، قبل از این‌که کاملاً از ضربهٔ حقیقت ویرانگر یهودی‌کشی به خود آید، هشدار داد که اکنون باید از کسی که از فرمان تبعیت می‌کند بیشتر بترسیم تا از کسی که از فرمان سرپیچی می‌کند.

یهودی‌کشی همهٔ تصاویر به‌یادمانده و به‌ارث‌رسیده از اعمال شیطانی را تحت‌الشعاع قرار داد، و همهٔ تبیین‌های تثبیت‌شده دربارهٔ این اعمال شیطانی را باطل کرد. یهودی‌کشی ناگهان برای ما روشن کرد که وحشتناک‌ترین عمل شیطانی‌ای که بر خاطرهٔ انسان سنگینی می‌کند به هم خوردن نظم نیست بلکه حکومت معصومانه، دور از خطا و چالش‌ناپذیر نظم است. یهودی‌کشی کار یک گروه نامشخص خودسر و غیرقابل کنترل نبود، بلکه کار مردانی بود اونیفرم‌پوش، فرمانبردار و منظم، که از دستورات تبعیت می‌کردند و با وسواس روح و نص این فرمان‌ها را به اجرا درمی‌آوردند. خیلی زود روشن شد که این مردان، وقتی اونیفرم خود را از تن به در می‌کردند، به‌هیچ‌وجه شرور نبودند. آنان زنانشان را دوست داشتند، فرزندانشان را لوس می‌کردند و به دوستانشان کمک می‌کردند و در هنگام گرفتاری و اندوه آرامشان می‌ساختند. نمی‌شد باور کرد که همین مردان وقتی اونیفرم به تن داشتند به دیگران شلیک می‌کردند، آنان را به اتاق‌های گاز

1. Dwight Macdonald

می‌فرستادند یا بر کشتن و سوزاندن هزاران نفر دیگر نظارت می‌کردند، از جمله بر کشتن و سوزاندن زنان و کودکانی که عزیزکردهٔ دیگران بودند. همین‌طور یهودی‌کشی عملی ترسناک بود. چگونه افراد معمولی‌ای مثل من و شما می‌توانند این کار را انجام دهند؟ مطمئناً این افراد به نحوی، هرچند نامحسوس، افرادی خاص، متفاوت و بی‌شباهت به ما هستند. مطمئناً آنان از تأثیر انسان‌ساز و نجابت‌آفرین جامعهٔ روشنگر و متمدن ما دور افتاده‌اند. یا، برعکس، حتماً در نتیجهٔ ترکیب نامیمون و شوم بعضی عوامل تربیتی فاسد شده و شخصیتی مریض و نادرست پیدا کرده‌اند. اثبات نادرست بودن این فرضیه‌ها خوشایند نیست، نه‌فقط به این دلیل که توهم امنیت شخصیِ نوید داده‌شده در جامعهٔ متمدن را نابود می‌کند. بلکه به این دلیل مهم‌تر که عدم‌قطعیت هر نوع تصور از صلاحیت اخلاقی و وجدان پاک را به معرض نمایش می‌گذارد و نشان می‌دهد که از این به بعد، همهٔ وجدان‌ها فقط تا اطلاع ثانوی پاک‌اند.

هولناک‌ترین درسی که از یهودی‌کشی و از آموخته‌هایمان دربارهٔ مجریان آن می‌گیریم این نیست که «این واقعه» ممکن بود برای ما هم اتفاق بیفتد، بلکه این است که ممکن بود ما این کار را انجام دهیم. استنلی میلگرم، روان‌شناس آمریکایی از دانشگاه ییل، وقتی دربارهٔ فرضیه‌هایی که بر غریزه‌های عاطفی استوارند به یک آزمایش تجربی بی‌مهابا دست زد و تصمیم گرفت اجازه ندهد در این تجربه نتیجهٔ آزمایش عمل آزمایش را تحت تأثیر قرار دهد پرده از این واقعیت برداشت؛ و بی‌مهاباتر از این، او نتایج این آزمایش‌ها را در سال ۱۹۷۴ به چاپ رساند. یافته‌های میلگرم واقعاً عاری از ابهام بود: آری ممکن بود ما این کار را انجام دهیم و هنوز هم ممکن است دست به چنین کارهایی بزنیم، اگر شرایط مهیا باشد.

پذیرش درستی این یافته‌ها آسان نبود. جای شگفتی نیست که دانش‌آموختگان همعصر میلگرم با تمام قدرت تحقیقات او را کوبیدند. این دانش‌آموختگان تکنیک‌های میلگرم را زیر ذره‌بین بردند، موشکافی کردند، آن‌ها را نادرست و حتی شرم‌آور خواندند و نتایج آزمایش‌های او را رد کردند. محافل آکادمیک، به هر قیمتی و به هر وسیله‌ای، چه معتبر و چه نامعتبر، سعی کردند یافته‌های او را از اعتبار ساقط کنند و مردود شمارند؛ یافته‌هایی که در دنیای صلح و رضایت وحشت‌پراکنی می‌کردند. اتفاقات معدودی در تاریخ علم تا این حد

واقعیتِ تحقیقاتِ به‌اصطلاح عاری از ارزش‌گذاری و کنجکاوی‌های علمیِ به‌اصطلاح فارغ از منافع را افشا کرده‌اند. میلگرم در پاسخ به منتقدانش نوشت: «من مطمئنم بخش بزرگی از انتقادها، چه دانسته و چه ندانسته، از نتایج آزمایش برمی‌خیزد. اگر یک نفر از شرکت‌کنندگان در مرحلهٔ شوک ضعیف یا نه‌چندان قوی آزمایش را ترک کرده بود (یعنی قبل از این‌که تبعیت از فرمان آزمایشگر کم‌کم برای قربانیان فرضی رنج و درد به همراه داشته باشد)، نتیجه می‌توانست بسیار قانع‌کننده باشد و در آن صورت کسی به آن اعتراض نمی‌کرد.»[(1)] میلگرم حق داشت. و هنوز هم حق دارد. سال‌ها از آزمایش اصلی او گذشته است، با این حال از یافته‌های او، که بایست موجب بازبینی دقیق نظرات ما دربارهٔ مکانیسم‌های رفتار انسانی می‌شدند، در غالب کلاس‌های جامعه‌شناسی فقط به عنوان یک کنجکاوی سرگرم‌کننده، البته نه کاملاً روشنگر، یاد می‌شود ــ بدون این‌که بدنهٔ اصلی استدلال جامعه‌شناختی تحت تأثیر قرار گیرد. اگر نمی‌توان یافته‌ها را نابود کرد، می‌توان آن‌ها را به حاشیه راند.

عادت‌های قدیمی اندیشیدن به‌راحتی عوض نمی‌شوند. بلافاصله بعد از جنگ، گروهی از دانشمندان به سرپرستی آدورنو کتاب شخصیت آمرانه[1] را منتشر کردند، کتابی که طی سال‌های بعد به الگوی تحقیق و تئوری‌پردازی تبدیل شد. آنچه در مورد این کتاب اهمیت ویژه داشت آرای خاص آن نبود ــ حقیقت این است که این آرا همه بعدها مورد تردید قرار گرفتند و مردود شمرده شدند ــ بلکه چگونگی طرح مسئله، و استراتژی تحقیقی بود که از این نحوهٔ طرح مسئله نشئت می‌گرفت. این مشارکت آدورنو و همراهانش در بحث از یهودی‌کشی، که نمی‌شد آن را با آزمایش‌های تجربی محک زد ولی به‌خوبی با گرایش‌های ناخودآگاهانهٔ مخاطبان آموزش‌دیده هماهنگی داشت، نشان داد که نواقص بسیاری دارد. همان‌طور که از عنوان کتاب برمی‌آید، مؤلفان کتاب دلیل به قدرت رسیدن نازی‌ها و بی‌رحمی‌های ناشی از آن را در وجود نوع خاصی از فرد جستجو کرده‌اند؛ شخصیت‌هایی که تمایل داشتند از قوی‌ترها تبعیت کنند و بدون عذاب وجدان، و غالباً بی‌رحمانه، بر ضعفا برتری جویند. از نظر این کتاب، پیروزی نازی‌ها بی‌شک نتیجهٔ انباشت غیرمعمولی این نوع

---

1. *The Authoritarian Personality*

شخصیت‌هاست. دربارهٔ این‌که چرا این وضعیت پیش آمد مؤلفان نه در صدد تبیین آن برآمدند و نه علاقه‌ای به تبیین آن داشتند. آنان با احتیاط از جستجوی همهٔ عوامل فراتر از فرد و بیرون از فرد که می‌توانستند شخصیت‌های اقتدارگرا به وجود بیاورند اجتناب کردند؛ همین‌طور آنان به این نکته توجه نکردند که این عوامل می‌توانند در شرایط معینی رفتار اقتدارگرایانه را در افرادی به وجود آورند که خارج از این شرایط شخصیت‌های اقتدارگرا نیستند. از نظر آدورنو و همکارانش، نازیسم ستمگر بود برای این‌که نازی‌ها ستمگر بودند؛ و نازی‌ها ستمگر بودند برای این‌که مردم ستمگر تمایل داشتند نازی باشند. همان‌طور که یکی از اعضای گروه سال‌ها بعد اعتراف کرد، «شخصیت اقتدارگرا فقط بر عوامل شخصی فاشیسم و قوم‌مداری بالقوه تأکید می‌کند و تأثیرات اجتماعی معاصر را به حساب نمی‌آورد.»[۲] شیوهٔ آدورنو و گروهش در صورت‌بندی مسئله بیش از آن‌که به سبب نحوهٔ انداختن تقصیر به گردن عده‌ای مهم باشد به این دلیل اهمیت داشت که بقیهٔ مردم را از گناه مبرا می‌کرد. نوع بینش آدورنو دنیا را به دو گروه تقسیم می‌کرد: کسانی که طرفدار نازیسم به دنیا آمده‌اند و کسانی که قربانیان آنان هستند. این شناخت تاریک و شوم که ممکن است بسیاری از مردم در صورت برخورداری از فرصت‌های معین به ستمگر تبدیل شوند سرکوب شده و این سوءظن که حتی قربانیان ممکن است در راهشان به سوی نابودی بخش مهمی از انسانیت خود را از دست بدهند به فراموشی سپرده شده بود ــ نوعی ممنوعیت ضمنی که نمایش یهودی‌کشی را در تلویزیون‌های آمریکا به نهایت ابتذال کشانده است.

تحقیق میلگرم این‌گونه سنت‌های آکادمیک و اعتقادات عمومی را که هر دو عمیقاً تثبیت شده بودند و به یکدیگر یاری می‌رساندند به چالش کشید. فرضیهٔ او ناآرامی و خشم فراوان به وجود آورد، چرا که بر اساس این فرضیه ستمگری فقط کار افراد ستمگر نیست، بلکه کار زنان و مردان عادی است، که سعی می‌کنند وظایف روزانهٔ خود را به نحو احسن انجام دهند؛ و نیز نشان داد که اگرچه تناظر ستم و ویژگی‌های شخصی ستمگران بسیار ضعیف است، تناظر ستم و روابط اقتدار و تبعیت بسیار قوی است و با ساختار عادی و روزمرهٔ قدرت و تبعیت در جوامع ما پیوندی عمیق دارد. «شخصی که با اعتقاد قلبی از دزدی، قتل، و حمله

نفرت دارد ممکن است در صورتی که مقامی به او دستور دهد این کارها را نسبتاً به‌راحتی انجام دهد. کاری که در شرایط انتخاب ارادی برای فرد غیرقابل تصور است ممکن است در شرایطی که دیگری آن را دستور داده باشد بدون تردید انجام شود.»[۳] درست است که بعضی افراد به ارادهٔ خود، بدون فشار دیگری و کاملاً با تمایل شخصی دست به کارهای ظالمانه می‌زنند، ولی مطمئناً ویژگی‌های شخصی این افراد، در شرایطی که روابط متقابل آنان را مجبور به رفتارهای ظالمانه می‌کنند، آنان را از انجام دادن این رفتارها بازنمی‌دارد.

به خاطر بیاوریم که تنها وضعیتی که، به گفتهٔ لوبون،[۱] از دیرباز می‌پذیرفتیم در آن این کار (یعنی انجام شدن کارهای ناشایست به دست آدم‌های شایسته) امکان‌پذیر است وضعیتی است که در آن الگوهای عادی، متمدنانه و عقلانی کنش و واکنش‌های متقابل بین انسان‌ها دچار آشوب شده باشد؛ جمعی که بر اساس نفرت و ترس شکل گرفته باشد؛ برخورد اتفاقی غریبه‌هایی که به دلایلی از شرایط عادی‌شان دور شده و مدتی در خلائی اجتماعی معلق مانده باشند؛ میدان پرجمعیت شهر که در آن فریادهای ترس جای فرمان‌ها را بگیرند و مردم به جای تبعیت از تصمیمات مقامات رسمی به هر سمتی هجوم ببرند. ما عادت کرده‌ایم باور کنیم که عمل غیرقابل تصور فقط در شرایطی ممکن است اتفاق بیفتد که مردم از فکر کردن بازمانند: وقتی که سد عقلانیت از سر راه هوس‌های انسانی پیشا‌ـ‌اجتماعی و پیشا‌ـ‌متمدنانه برداشته شود. یافته‌های میلگرم این تصور قدیمی از جهان را، که طبق آن انسانیت کاملاً طرفدار نظم عقلانی است و اعمال دور از انسانیت کاملاً محدود به شرایطی‌اند که این نظم به طور اتفاقی به هم ریخته باشد، وارونه کرد.

در یک کلام، میلگرم ثابت کرد که رفتار غیرانسانی مسئلهٔ مناسبات اجتماعی است. همان‌طور که مناسبات اجتماعی عقلانی می‌شوند و از نظر فنی تکامل می‌یابند، ظرفیت و کارایی تولید اجتماعی رفتار غیرانسانی نیز تکامل پیدا می‌کند.

ممکن است این نکته پیش‌پاافتاده به نظر برسد، ولی چنین نیست. قبل از آزمایش‌های میلگرم افراد کمی، چه متخصص و چه عادی، آنچه را میلگرم در پی کشفش بود پیش‌بینی می‌کردند. واقعیت این است که همهٔ مردان عادی طبقهٔ

1. Gustave Le Bon

متوسط، و همهٔ اعضای شایسته و محترم حرفهٔ روان‌شناسی که میلگرم از آنان پرسید نتیجهٔ تحقیقات چه می‌تواند باشد با اطمینان جواب دادند که صددرصد شرکت‌کنندگان در آزمایش، وقتی خشونت عمل دستور داده‌شده افزایش یابد، از همکاری سر باز خواهند زد و آزمایش را در همان مقاطع اولیه‌اش متوقف خواهند کرد. در صورتی که تعداد کسانی که انصراف دادند در بهترین حالت به سی درصد رسید. شدت شوک الکتریکی‌ای که آنان آماده بودند به دیگران وارد کنند سه برابر شدتی بود که متخصصان دانش‌آموخته و افراد عادی تصور می‌کردند.

اعمال غیرانسانی نتیجهٔ فاصلهٔ اجتماعی

شاید تکان‌دهنده‌ترین یافته در بین یافته‌های میلگرم نسبت عکسِ آمادگی برای ستمگری و نزدیک بودن به قربانیان این ستمگری باشد. بعید است به کسی که با او در تماسیم آسیب برسانیم. تا حدودی آسان‌تر است کسی را که فقط از فاصلهٔ دوری می‌بینیم آزار دهیم. و آزار دادن کسی که فقط صدایش را می‌شنویم به‌مراتب از قبلی راحت‌تر است. و آزار دادن شخصی که نه می‌بینیمش و نه صدایش را می‌شنویم از همه آسان‌تر است.

اگر آزار رساندن به کسی مستلزم تماس نزدیک بدنی باشد، آزاررساننده نمی‌تواند بگوید که متوجه رابطهٔ علّی بین عمل خود و رنج قربانی نبوده است. در این حالت رابطهٔ علّی و مسئولیت کسی که آزار رسانده است روشن و آشکار است. وقتی به شرکت‌کنندگان در آزمایش میلگرم گفتند دستان قربانی را روی صفحه‌ای فشار دهند که تظاهر می‌شد شوک الکتریکی از طریق آن وارد می‌شود فقط ۳۰ درصد از آنان این دستور را تا پایان آزمایش اجرا کردند. وقتی، به جای فشار دادن دست قربانی، از آنان خواسته شد اهرم‌های میز کنترل را حرکت دهند تعداد کسانی که تبعیت کردند به ۴۰ درصد رسید. وقتی قربانیان را پشت دیواری مخفی کردند، به نحوی که فقط صدای فریاد آنان شنیده می‌شد، تعداد کسانی که آماده بودند «کار را تا آخر انجام دهند» به ۶۲/۵ درصد رسید. قطع کردن صدا این تعداد را چندان بالا نبرد ــ این رقم فقط به ۶۵ درصد رسید. به نظر می‌رسد احساس ما بیشتر در چشمان ماست. هرچه فاصلهٔ جسمی و روانی از قربانی بیشتر باشد، ستمگر بودن آسان‌تر است. نتیجه‌گیری میلگرم ساده و قانع‌کننده است:

> هر نیرو یا اتفاقی که بین واردکنندهٔ شوک و نتایج وارد کردن شوک به قربانی قرار گیرد به کاهش اضطراب واردکنندهٔ شوک منجر خواهد شد و سرپیچی او را کمتر خواهد کرد. در جامعهٔ مدرن، دیگران غالباً بین ما و آن عمل ویرانگر نهایی که ما در آن سهیمیم قرار می‌گیرند.[۴]

واقعیت این است که انجام گرفتن غیرمستقیم عمل، جزءجزء کردن عمل و تقسیم آن به مراحلی که سلسله‌مراتب قدرت آن‌ها را از هم مجزا می‌کند، و تعیین حدود اعمال برحسب تخصصی بودن کارکردها یکی از دستاوردهای برجستهٔ جامعهٔ عقلانی ماست؛ دستاوردی که در تبلیغات با مباهات از آن یاد می‌شود. معنای کشف میلگرم این است که فرایند عقلانی شدن، ذاتاً و به نحو ناگزیر، انجام عملی را که غیرانسانی است و نتایج ستمگرانه دارد، حتی اگر قصد ستمگرانه هم در میان نباشد، تسهیل می‌کند. هرچه سازماندهی عمل عقلانی‌تر باشد، ایجاد رنج آسان‌تر می‌شود ــ بی‌آن‌که آرامش رنج‌آفرینان بر هم بخورد.

دلیل این‌که چرا فاصله داشتن با قربانی ستمگری را آسان‌تر می‌کند از لحاظ روان‌شناختی بدیهی به نظر می‌رسد: در این حالت فاعلِ عمل از عذابِ دیدنِ نتیجهٔ عمل خود در امان می‌ماند. حتی ممکن است خود را گول بزند و باور کند که هیچ چیز واقعاً وحشتناکی روی نداده است، و به این وسیله عذاب وجدان خود را تسکین دهد. ولی این تنها تبیین موضوع نیست. در این مورد نیز دلایل فقط دلایل فیزیکی نیستند، بلکه، مانند همهٔ اموری که رفتار انسانی را به‌درستی توضیح می‌دهند، اجتماعی‌اند:

> قرار دادن قربانی در اتاقی دیگر نه‌فقط او را از فاعلِ عمل دور می‌کند، بلکه فاعلِ عمل و مسئول آزمایش را به هم نزدیک می‌کند. در این حالت بین مسئول آزمایش و فاعلِ عمل تعلق گروهی تازه‌ای به وجود می‌آید که قربانی از آن محروم است. در شرایط وجود فاصله، قربانی واقعاً فردی بیگانه است، بیگانه‌ای تنها، چه از لحاظ جسمی و چه از لحاظ روانی.[۵]

تنهایی قربانی فقط مسئلهٔ فاصلهٔ جسمانی نیست. بلکه مسئلهٔ همبستگی آزاردهندگان هم هست، و نیز طرد قربانی از این همبستگی. نزدیکی جسمانی و همکاری مستمر (حتی در طول مدت نسبتاً کوتاه ــ هیچ فردی بیش از یک

ساعت در آزمایش شرکت نکرد) به نوعی احساس تعلق به گروه می‌انجامد و این احساس با تعهدات و همبستگی‌های متقابلی که معمولاً به وجود می‌آورد تکمیل می‌شود. این احساس تعلق به گروه در نتیجهٔ عمل مشترک تولید می‌شود، به‌ویژه وقتی که اعمال افراد مکمل همدیگرند ــ به عبارت دیگر وقتی که نتیجه به طور آشکار به مدد کوشش مشترک به دست می‌آید. در آزمایش میلگرم، عمل بین عامل و مسئول آزمایش وحدت به وجود می‌آورد و همزمان هر دوی آنان را از قربانی جدا می‌کرد. در این آزمایش هیچ‌گاه به قربانی نقش کنشگر، کارگزار یا فاعل داده نشد. در عوض، او همیشه در طرف پذیرندهٔ عمل قرار داشت و آشکارا به ابژهٔ عمل تبدیل شده بود؛ و وقتی از ابژهٔ عمل صحبت می‌کنیم فرقی نمی‌کند این ابژه انسان باشد یا غیرانسان. به این ترتیب تنهایی قربانی و همراهی آزاردهندگان لازم و ملزوم یکدیگرند.

بنابراین، تأثیر فاصلهٔ جسمانی و فاصلهٔ صرفاً روانی باز هم به واسطهٔ طبیعت جمعیِ عملِ آسیب‌رسانندگان افزایش می‌یابد. می‌توان حدس زد که حتی اگر دستاوردهای اقتصاد و کارایی عمل که از سازماندهی و مدیریت عقلانی حاصل می‌شوند کنار گذاشته شوند، صرف این واقعیت که سرکوبگر عضو یک گروه است در تسهیل ارتکاب عمل ظالمانه نقش مهمی بازی می‌کند. احتمال دارد که سهم قابل توجهی از کارایی خشن و عاری از احساس دیوانسالاری را بتوان به عواملی غیر از طرح عقلانیِ تقسیم کار یا زنجیرهٔ فرماندهی نسبت داد: مثلاً به استفادهٔ ماهرانه، و نه لزوماً سنجیده و برنامه‌ریزی‌شده، از گرایش‌های طبیعی گروه‌سازی در اعمال مشارکتی؛ گرایشی که همیشه با مرزکشی و حذف بیگانگان همراه است. ولی سازمان دیوانسالار، از طریق تسلطش بر استخدام نیرو و تعیین ابژه‌هایش، می‌تواند نتایج چنین گرایشی را تحت کنترل خود درآورد و اطمینان پیدا کند که این گرایش به فاصلهٔ عمیق فزاینده و غیرقابل ترمیم بین کنشگران (یعنی اعضای سازمان) و ابژه‌های عمل می‌انجامد. و این کار تبدیل کنشگران به سرکوبگران و تبدیل ابژه‌های عمل به قربانیان را بسیار آسان‌تر می‌کند.

همدستی با جنایت از طریق عمل خود

هر فردی که روزی ناخواسته در لجنزار فرو رفته باشد به‌خوبی می‌داند که بیرون

کشیدن خود از آن بیشتر به این دلیل مشکل است که هر تلاشی برای بیرون آمدن از لجن آدمی را بیشتر در لجن فرومی‌برد. حتی می‌توان لجنزار را نوعی سیستم هوشمند تعریف کرد؛ سیستمی با این ساختار که اگر اشیا به درون آن فرورونـد حرکاتشان همیشه «قدرت مکش» سیستم را بیشتر می‌کند.

به نظر می‌رسد اعمال زنجیره‌وار همین خصلت را داشته باشند. به نظر می‌رسد میزان درگیری هر کنشگر در تداوم عمل، و دشواری سر باز زدن از این عمل، در هر مرحله افزایش می‌یابد. گام‌های اول آسان‌اند و عذاب‌های اخلاقی کمتری به همراه دارند، اگر اصلاً چنین عذابی به همراه داشته باشند. گام‌های بعدی هرچه جلوتر می‌روند ترسناک‌تر می‌شوند. تا این‌که در نهایت برداشتن این گام‌ها غیرقابل تحمل به نظر می‌رسد. علاوه بر این، هزینهٔ ترک عمل هم به مرور زمان افزایش می‌یابد. به این ترتیب، وقتی موانع ترک عمل ضعیف یا ناموجودند، اصرار بر ترک عمل نیز ضعیف است. وقتی اصرار افزایش می‌یابد، موانعی هم که سر راه آن قرار می‌گیرند قوی‌تر می‌شوند تا نوعی توازن به وجود آورند. وقتی کنشگر غرق در آرزوی کناره‌گیری است، معمولاً برای کناره‌گیری دیر شده است. میلگرم اعمال زنجیره‌وار را در زمرهٔ «عوامل اصلی گره‌زننده» قرار می‌دهد (یعنی عواملی که سوژه را سر جای خود بند می‌کنند). شاید بتوان قدرت این عامل اصلی گره‌زننده را به تأثیر تعیین‌کنندهٔ اعمال گذشتهٔ خودِ سوژه نسبت داد.

سابینی و سیلوِر توصیفی درخشان و قانع‌کننده از مکانیسم‌های این پدیده به دست داده‌اند.

سوژه‌ها با احساس تعهد برای همکاری با مسئول آزمایش وارد آزمایش می‌شوند؛ به هر حال آنان توافق کرده‌اند در آزمایش شرکت کنند، پول گرفته‌اند، و احتمالاً تا حدودی از هدف پیشرفت علم پشتیبانی می‌کنند. (به سوژه‌های آزمایش میلگرم گفته بودند در مطالعه‌ای شرکت می‌کنند که هدفش کشف راه‌هایی برای کاراتر کردن یادگیری است). وقتی شاگردی اولین اشتباه خود را مرتکب می‌شود، از سوژه‌ها خواسته می‌شود به او شوک وارد کنند. میزان شوک ۱۵ ولت است. شوک ۱۵ ولت کاملاً بی‌ضرر و نامحسوس است. این‌جا هیچ‌گونه محذور اخلاقی‌ای در میان نیست. البته شوک بعدی قوی‌تر می‌شود، اما فقط اندکی. در واقع هر شوک فقط اندکی از شوک قبلی قوی‌تر است. کیفیت عمل سوژه از امری کاملاً غیرقابل سرزنش به امری غیرقابل قبول تغییر

می‌کند، ولی به‌تدریج. سوژه دقیقاً کجا باید توقف کند؟ در چه نقطه‌ای دو عمل از هم تفکیک می‌شوند؟ و سوژه چگونه باید مرز این تفکیک را بشناسد؟ فهمیدن این‌که باید مرزی وجود داشته باشد آسان است؛ ولی فهمیدن این‌که این مرز کجا باید باشد چندان آسان نیست.

ولی به نظر می‌رسد مهم‌ترین عنصر در این فرایند به شرح زیر است:

اگر سوژه به این نتیجه برسد که دادن شوک بعدی مجاز نیست، در این صورت، با توجه به این‌که (در هر مورد) این شوک فقط اندکی از شوک قبلی قوی‌تر است، چه توجیهی برای دادن شوک قبلی، که اینک انجام گرفته، وجود دارد؟ نفی صحیح بودن قدمی که می‌خواهد بردارد بی‌اعتبار ساختن صحت قدمی است که برداشته است، و این به معنی بی‌اعتبار کردن وضعیت اخلاقی خود سوژه است. سوژه در تلهٔ تعهد تدریجی خود به آزمایش گیر افتاده است.[۶]

طی یک سلسله اعمال زنجیره‌وار، سوژه به بردهٔ اعمال گذشتهٔ خود تبدیل می‌شود. به نظر می‌رسد این پیوند نیرومندتر از عوامل پیونددهندهٔ دیگر است و مطمئناً می‌تواند بیشتر از عوامل دیگری که در آغازِ اعمالِ متوالی مهم‌تر به نظر می‌رسیدند و نقش واقعاً تعیین‌کننده‌تری بازی می‌کردند دوام بیاورد. به‌ویژه، عدم‌تمایل به ارزیابی مجدد (و محکوم کردن) رفتار گذشتهٔ خود به عنوان یک انگیزهٔ نیرومند، که هر لحظه هم نیرومندتر می‌شود، مدت‌ها بعد از این‌که تعهد اصلی به «علت عمل» به‌کلی از میان رفت، همچنان سرسختانه به حیات خود ادامه می‌دهد. گذرهای نرم و غیرقابل درک از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر عامل عمل را به تله می‌اندازد؛ تله عبارت است از این‌که غیرممکن است بدون این‌که فرد اعمال خود را بازبینی و رد کند به این نتیجه برسد که درست و حداقل معصومانه نبوده‌اند. به بیان دیگر، تله یک پارادوکس است: پاک شدن مستلزم پذیرش آلوده بودن است. فرد برای پنهان کردن آلودگی باید تا ابد در لجن دست و پا بزند.

این پارادوکس می‌تواند عامل مؤثری در پشت پدیدهٔ شناخته‌شدهٔ همبستگی شرکای جرم باشد. هیچ‌چیز انسان‌ها را قوی‌تر از مسئولیت مشترک در قبال عملی که می‌دانند جنایتکارانه است به هم پیوند نمی‌دهد. ما در عرف عام این نوع همبستگی را با آرزوی طبیعی برای فرار از تنبیه توضیح می‌دهیم؛ تحلیل

«دوراهی زندانیان»[1] در آثار اصحاب نظریهٔ بازی نیز به ما می‌آموزد که (در صورتی که کسی معامله را به هم نزند) فرض باقی ماندن بقیهٔ گروه در همبستگی معقول‌ترین تصمیمی است که هر عضو می‌تواند بگیرد. ولی ما می‌توانیم این سؤال را مطرح کنیم که تا چه حد همبستگی شرکای جرم از این واقعیت نشئت می‌گیرد، و به کمک این واقعیت تقویت می‌شود، که فقط آن دسته از اعضای گروه که در اصل درگیر عمل زنجیره‌وار بودند احتمالاً برای خنثی کردن پارادوکس توطئه می‌کنند و با ابراز رضایت دسته‌جمعی، علی‌رغم شواهد فزاینده، برای عمل گذشتهٔ خود مشروعیت دست‌وپا می‌کنند. به این دلیل من معتقدم «عامل پیونددهندهٔ» دیگری که میلگرم نام تعهدات موضعی[2] به آن می‌دهد تا حدود زیادی یکی از مشتقات عامل اول، یعنی پارادوکس عمل زنجیره‌وار، است.

اخلاقی کردن تکنولوژی

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های سیستم اقتدار دیوانسالارانه پایین آمدن این احتمال است که غرابت اخلاقی عمل فرد کشف شود، و اگر کشف شد به یک دوراهی اخلاقی رنج‌آور تبدیل شود. در دیوانسالاری، علایق اخلاقی کارمند از تمرکز بر ابژه‌های عمل اجتناب می‌کنند و به‌اجبار به طرف دیگری هدایت می‌شوند ــ به طرف انجام کار و کیفیت خوب انجام کار. در دیوانسالاری چندان مهم نیست که «هدف‌های»[3] کار چه احساسی در مجری کار به وجود می‌آورند ولی بسیار مهم است که این مجری با چه توانایی و مهارتی آنچه را سرپرستش به او واگذار کرده انجام می‌دهد. و در مورد اخیر، سرپرستان شایسته‌ترین و طبیعی‌ترین مرجع اقتدارند. این وضعیت تسلط سرپرستان را بر زیردستان دوچندان می‌کند. این سرپرستان، علاوه بر دستور دادن و تنبیه کردن به علت عدم‌تبعیت، داوری‌های اخلاقی می‌کنند ــ تنها داوری اخلاقی‌ای که برای رضایت فرد از خود اهمیت دارد.

مفسران بارها بر این نکته تأکید کرده‌اند که نتایج آزمایش‌های میلگرم ممکن است از این اعتقاد مجریان که عملشان برای پیشرفت علم ضرورت دارد متأثر شده باشد ــ تردیدی نیست که علم مرجع اقتدار بلندپایه‌ای است، به‌ندرت به

1. prisoner's dilemma
2. situational obligations
3. targets

چالش کشیده شده و در مجموع برخوردار از نوعی موقعیت اخلاقی است. ولی نکته‌ای که این مفسران نادیده گرفته‌اند این است که علم بیش از هر مرجع اقتدار دیگری موافقت افکار عمومی را برای استفاده از اصل «هدف وسیله را توجیه می‌کند» جلب کرده است؛ اصلی که در شرایط دیگر از لحاظ اخلاقی زشت و ناپسند است. علم بارزترین نمونهٔ تفکیک هدف و وسیله است؛ امری که آرمان سازماندهی عقلانی رفتار انسانی به شمار می‌رود. هدف‌ها هستند که ارزیابی اخلاقی می‌شوند نه وسیله‌ها. در آزمایش میلگرم، در پاسخ به سؤالاتی که از نگرانی‌های اخلاقی مجریان حکایت می‌کردند، مسئولان همواره این فرمول ساده و پیش‌پاافتاده را تکرار می‌کردند که «آزمایش هیچ‌گونه آسیب دایمی به بافت‌های بدن وارد نخواهد کرد». بسیاری از کسانی که در نقش واردکنندهٔ شوک در آزمایش شرکت کرده بودند با خوشحالی این دلداری را می‌پذیرفتند و ترجیح می‌دادند به احتمالات دیگری که این فرمول بی‌پاسخ باقی می‌گذاشت فکر نکنند (آشکارتر از همه، به ارزش اخلاقی آسیب موقت به بافت‌ها، یا خیلی ساده به عذاب ناشی از درد). آنچه برای آنان اهمیت داشت اطمینان از این بود که کسی «آن بالا»[1] تعیین کرده چه چیزی از لحاظ اخلاقی قابل قبول است و چه چیزی قابل قبول نیست.

در نظام دیوانسالاری مبتنی بر اقتدار، زبانِ اخلاق واژه‌های جدیدی پیدا می‌کند و مملو است از مفاهیمی نظیر وفاداری، وظیفه و انضباط ــ مفاهیمی که همه به فرادستان، در مقام بالاترین مراجع دلواپسی‌های اخلاقی، و، در عین حال، در مقام بالاترین مراجع اقتدار اخلاقی اشاره می‌کنند. واقعیت این است که همهٔ این مفاهیم همگرا هستند: وفاداری به معنی انجام وظیفه است مطابق تعریف ذکرشده در آیین‌نامهٔ انضباطی. با همگرایی این مفاهیم که موجب تقویت متقابل یکدیگر می‌شوند، این مفاهیم به عنوان فرایض اخلاقی قدرت بیشتری پیدا می‌کنند؛ تا جایی که می‌توانند همهٔ ملاحظات اخلاقی دیگر را کنار بزنند یا از اعتبار ساقط کنند ــ بیشتر از همه، گونه‌هایی از موضوعات اخلاقی را که با بازتولید نظام قدرت بیگانه‌اند. این مفاهیم همهٔ وسایل اجتماعی ـ روانی لازم برای تنظیم خودکار موازین اخلاقی را به انحصار خود درمی‌آورند و در خدمت

1. on high

اهداف دیوانسالاری قرار می‌دهند. همان‌طور که میلگرم خاطرنشان کرده است: «فرد زیردست بسته به این‌که وظیفهٔ محول‌شده از طرف فرادستان را چگونه انجام داده است احساس شرم یا غرور می‌کند ... فراخود[1] به جای ارزیابی کارها برحسب خوبی و بدی متوجه این امر می‌شود که فرد در نظام اقتدار تا چه حد خوب یا بد عمل می‌کند.»[۷]

نتیجه این‌که، برخلاف تفسیرهای معمول، نظام دیوانسالاری مبتنی بر اقتدار به‌خودی‌خود علیه هنجارهای اخلاقی عمل نمی‌کند و این هنجارها را با انگ الزامات اساساً غیرعقلانی و عاطفی، که عقلانیت محضِ عملِ واقعاً کارآمد را نقض می‌کنند، کنار نمی‌گذارد. برعکس، این نظام آن‌ها را به کار می‌گیرد ــ یا بهتر است بگوییم به صورت دیگری به کار می‌گیرد. شاهکار دوگانهٔ دیوانسالاری این است که تکنولوژی را اخلاقی می‌کند، و همراه با آن اهمیت اخلاقی هر امر غیرتکنولوژیک را متزلزل می‌کند. در دیوانسالاری این تکنولوژی عمل است که به عنوان خوب یا بد، مناسب یا نامناسب، و درست یا نادرست ارزیابی می‌شود، نه جوهر خود عمل. در دیوانسالاری وجدان کنشگر به او می‌گوید که خوب کار کند و او را بر آن می‌دارد که درستی کار خود را با دقت در تبعیت از قواعد سازمانی و انجام کار به صورتی که سرپرستان تعریف کرده‌اند اندازه‌گیری کند. آنچه وجدان دیگر، یا بهتر است بگوییم وجدان «کهنه»، را در سوژه‌های آزمایش میلگرم کنار زد، و به صورت مؤثر انگیزهٔ آنی دست کشیدن از کار را مهار کرد، وجدان جایگزین بود؛ وجدانی که آزمایش‌کنندگان، تحت عنوان «منافع تحقیق» یا «نیاز به آزمایش»، جعل کرده و هشدار داده بودند که اگر آزمایش در مقطع نادرست متوقف شود ضررهای زیادی به بار خواهد آورد. در آزمایش‌های میلگرم وجدان جایگزین با عجله جعل شده بود (هیچ آزمایشی بیش از یک ساعت طول نمی‌کشید)، با این حال نشان داد که فوق‌العاده مؤثر است.

تردیدی نیست که در آزمایش‌های میلگرم نشستن اخلاق تکنولوژیک به جای اخلاق جوهرهٔ کار به سبب بر هم خوردن توازن بین نزدیکی سوژهٔ آزمایش به هدف‌های عملش و نزدیکی او به منابع قدرت کاملاً تسهیل شده بود. آزمایش‌های میلگرم، با انسجامی شگفت‌آور، وابستگی ایجابی کارآمد بودن این

1. superego

جایگزینی و دوری (عمدتاً فنی تا فیزیکی) سوژۀ آزمایش از آثار نهایی عملش را به‌صراحت نشان دادند. مثلاً، یکی از آزمایش‌ها نشان داد وقتی «به سوژه دستور داده نشد که دگمۀ شوک را فشار دهد و انجام دادن این کار به تصمیم خودِ او واگذار شد ... در عمل زودتر از سوژۀ دیگر شوک را وارد کرد ... ۳۷ نفر از ۴۰ نفر افراد بالغ ... وارد کردن شوک را تا بالاترین حد ادامه دادند». (یکی از آنان به درجۀ «خیلی خطرناک ـــ یعنی XX ـــ رسید».) نتیجه‌گیری خود میلگرم این است که وقتی فرد فقط یک حلقۀ واسط در زنجیرۀ اعمال شیطانی است و دور از نتایج نهایی عمل قرار دارد، از لحاظ روانی آسان‌تر می‌تواند مسئولیت خود را نادیده بگیرد.(۸) از نظر فردی که یکی از حلقه‌های میانی زنجیرۀ انجام کار است اعمالش، به‌اصطلاح، از هر جهت، فنی به نظر می‌رسد. اثر فوری عمل او شروع یک عمل فنی دیگر است ـــ کار کردن با دستگاه الکتریکی یا پر کردن ورقۀ کاغذ روی میز. رابطۀ علّی بین عمل او و رنج قربانی از دید پنهان می‌شود و می‌توان این رابطه را به‌آسانی نادیده گرفت. به این ترتیب در این نوع عمل، «وظیفه» و «انضباط» هیچ رقیب جدی‌ای ندارند.

مسئولیت سیال

سیستم اقتدار در آزمایش‌های میلگرم ساده بود و سطوح معدودی داشت. مرجعِ اقتدار از نظر سوژه ـــ یعنی مسئول آزمایش ـــ بالاترین مدیر سیستم بود، گرچهِ ممکن بود سوژه خود از این امر بی‌خبر باشد (از نظر او مسئول آزمایش خود به عنوان فردی واسط عمل می‌کرد؛ قدرت او از طرف یک مرجع اقتدار بالاتر، کلی و غیرشخصی یعنی «علم» یا «پژوهش» به او تفویض شده بود). سادگی وضعیت آزمایش در روشنی یافته‌ها بازتاب یافته بود. این سادگی به‌وضوح نشان می‌داد که سوژۀ عمل اقتدارِ عملش را به مسئول آزمایش نسبت می‌دهد؛ و اقتدار او واقعاً متکی به دستورهای مسئول آزمایش بود ـــ کسی که بالاترین مقام بود و نیاز نداشت از اشخاصی که در سلسله‌مراتب قدرت بالاتر از او بودند اجازه بگیرد یا پشتیبانی بخواهد. بنابراین تمرکز بر آمادگی سوژه بود برای انکار مسئولیت خود در خصوص عملی که انجام داده بود، و به‌ویژه در خصوص عملی که قرار بود انجام دهد. برای این آمادگی، به رسمیت شناختن حقِ مسئول آزمایش تعیین‌کننده

بود؛ به این معنی که مسئول آزمایش حق دارد از سوژه چیزهایی بخواهد که سوژه خودش هیچ‌گاه دست به انجامشان نمی‌زند، حتی چیزهایی که او در هیچ شرایطی انجام نمی‌دهد. شاید به رسمیت شناختن این حق از این فرض نشئت می‌گرفت که به دلیل مبهمی، دلیلی که برای سوژه ناشناخته و غیرقابل فهم بود، کارهایی که مسئول آزمایش انجام دادنشان را از سوژه می‌خواست درست بود، حتی اگر از نظر سوژه نادرست جلوه می‌کرد. شاید هم هیچ توجهی به این منطق نشده بود، چرا که در چشم سوژه ارادهٔ شخصِ صاحب اقتدار احتیاجی به هیچ مشروعیتی نداشت: از نظر او حق دستور دادن و وظیفهٔ اطاعت کردن دلیل کافی به شمار می‌رفت. آنچه، در سایهٔ تحقیقات میلگرم، به‌یقین می‌دانیم این است که سوژه‌های آزمایش‌های او فقط به این دلیل به انجام اعمالی که ظالمانه می‌دانستند مبادرت کردند که مقامی به آنان دستور انجام این کار را داده بود که مورد پذیرش آنان بود و مسئولیت نهایی اعمال آنان را بر عهده داشت. «این مطالعات یک واقعیت اساسی را اثبات می‌کنند: عامل تعیین‌کننده در این آزمایش‌ها پاسخ به مقامات است، نه پاسخ به دستور وارد کردن شوک. دستورهایی که از مرجع اقتدار سرچشمه نمی‌گیرند همهٔ نیروهایشان را از دست می‌دهند ... آنچه اهمیت دارد کار خود سوژه نیست بلکه این است که این کار برای چه کسی انجام می‌شود.»(۹) آزمایش‌های میلگرم مکانیسم انتقال مسئولیت را در شکل خالص، پیش پا افتاده و ابتدایی به ما نشان می‌دهند.

وقتی مسئولیت، با رضایت کنشگر، به حق فرادست برای دستور دادن تبدیل می‌شود، کنشگر در وضعیت مأمور قرار می‌گیرد(۱۰) ــ وضعیتی که در آن کنشگر خواست‌های شخص دیگری را محقق می‌کند. وضعیت مأمور در مقابل وضعیت خودآیینی[1] قرار دارد (این حالت مترادف با دگرآیینی[2] است، گرچه علاوه بر این به طور ضمنی تعریف سوژه از خود را هم نشان می‌دهد، و منابع بیرونی رفتار سوژه را ــ نیروهایی که او را به سمت دیگری می‌برند ــ دقیقاً در نقطهٔ ویژه‌ای از یک سلسله‌مراتب نهادینه‌شده قرار می‌دهد). در وضعیت مأمور، کنشگر کاملاً در موقعیتی قرار می‌گیرد که مقام بالادست آن را تعریف کرده است: این تعریف وضعیت شامل توصیف کنشگر به عنوان مأموری است که برای مرجع اقتدار کار می‌کند.

1. autonomy
2. heteronomy

اما تبدیل و انتقال مسئولیت در واقع عملی مقدماتی است، واحدی کوچک یا مهره‌ای در فرایندی پیچیده. این انتقال پدیده‌ای است که در فضای تنگ بین یک عضو سیستم اقتدار و عضو دیگر قرار می‌گیرد، یعنی بین یک کنشگر و سرپرست بلافصل او. آزمایش‌های میلگرم، به دلیل سادگی ساختار، نتوانستند نتایج دیگر این انتقال مسئولیت را پیگیری کنند. به‌ویژه به دلیل این‌که در این آزمایش‌ها میکروسکوپ عمداً بر سلول‌های اصلی یک ارگانیسم پیچیده متمرکز شده بود، مجال طرح سؤالات «ارگانیسمی» فراهم نمی‌شد، مثلاً این‌که وقتی مسئولیت در سازمان دیوانسالار دایماً انتقال پیدا می‌کند و این کار در همهٔ سطوح سلسله‌مراتب انجام می‌گیرد چه نتایج دیگری به بار می‌آید.

می‌توانیم حدس بزنیم که تأثیر کلی چنین انتقال دایمی و همگانی‌ای یک مسئولیت سیال خواهد بود، وضعیتی که در آن هر عضو سازمان اعتقاد دارد و اگر از او بپرسند جواب خواهد داد که او آلت دست کس دیگری بوده است، و اعضای دیگری که او آنان را به عنوان مسئول معرفی کرده است مسئولیت را به گردن دیگران خواهند انداخت. می‌توان گفت که سازمان، به عنوان یک کل، ابزاری برای حذف مسئولیت است. ارتباط‌های علّی اعمال هماهنگ‌شده از چشم پنهان می‌مانند، و همان پنهان ماندن قوی‌ترین عامل کارآمد بودن اعمال است. استمرار اعمال ظالمانهٔ جمعی به مدد این واقعیت تسهیل می‌شود که در آن مسئولیت فرد «قابل تشخیص نیست»، چرا که هر فرد شرکت‌کننده در این اعمال قانع شده است که مسئولیت به دوش «مقام مربوطه» است. این بدان معنی است که در این حالت فرار از مسئولیت فقط نوعی نیرنگ‌بازی بعد ـ از ـ حدوث ـ واقعه نیست؛ نیرنگی که اگر عملی به غیراخلاقی بودن، یا بدتر از آن به نامشروع بودن، متهم شود به عنوان بهانه‌ای دم‌دستی از آن استفاده می‌شود. مسئولیت سیال و فاقد لنگرگاه خودِ شرطِ اَعمال غیراخلاقی یا نامشروع است؛ اعمالی که با مشارکت مطیعانه، یا حتی داوطلبانهٔ کسانی که معمولاً نمی‌توانند قواعد اخلاق مرسوم را بشکنند انجام می‌گیرد. مسئولیت سیال در عمل به این معنی است که اقتدار اخلاقی، بی‌آن‌که آشکارا به چالش کشیده شود یا انکار شود، بی‌اعتبار می‌گردد.

چندگانگی قدرت و قدرت وجدان

مانند همهٔ آزمایش‌ها، مطالعات میلگرم نیز در محیطی مصنوعی انجام گرفت؛

محیطی که با هدف معینی طراحی شده بود. این محیط از دو جهت مهم با متن زندگی روزمره تفاوت داشت. اول این‌که، ارتباط سوژه‌ها با «سازمان» (گروه تحقیق و دانشگاهی که این گروه بخشی از آن بود) کوتاه و موقت[1] بود، و آن‌ها از قبل می‌دانستند که این‌گونه خواهد بود؛ سوژه‌ها برای یک ساعت و فقط یک ساعت استخدام شده بودند. دوم این‌که، در اغلب آزمایش‌ها سوژه‌ها فقط با یک سرپرست رو به رو می‌شدند، سرپرستی که به عنوان جرثومهٔ راستین هدفمندی و انسجام عمل می‌کرد تا سوژه‌ها قدرت‌هایی را که به رفتار آنان اقتدار می‌بخشیدند از لحاظ هدف و معنی عمل یکصدا و مطمئن تلقی کنند. در زندگی معمولی هیچ‌کدام از این دو شرط محقق نمی‌شود. به این دلیل، برای ارزیابی نتایج این آزمایش‌ها باید توجه داشت که آیا امکان دارد مسئولان آزمایش رفتار سوژه‌ها را به نحوی تحت تأثیر قرار داده باشند که در شرایط عادی قابل انتظار نباشد، و این تحت تأثیر قرار دادن تا چه حدی انجام گرفته است.

با اولین نکته شروع کنیم: تأثیر اقتدار که میلگرم آن را به نحوی قانع‌کننده به اثبات رسانده است. در این مورد می‌توان گفت اگر سوژه‌ها متقاعد شده بودند که رابطه‌شان با مقامی که معرف سازمان است دایمی است، یا دست‌کم متقاعد شده بودند که احتمال دایمی بودن آن وجود دارد، تأثیر اقتدار به‌مراتب عمیق‌تر می‌شد. در این صورت عوامل دیگری، که به دلایل روشن در آزمایش وجود نداشتند، در آزمایش دخالت پیدا می‌کردند: ۱) عواملی از نوع همبستگی و احساس وظیفهٔ متقابل (این نوع احساس که «نمی‌توانم او را مأیوس کنم») که ممکن است بین اعضای یک تیم که مدت زیادی با هم هستند و مشکلات مشترکی را حل می‌کنند به وجود آید، ۲) معامله به مثل مبهم (خدماتی که آزادانه به سایر اعضای تیم عرضه می‌شود با این امید، گرچه نیمه‌آگاهانه، که در زمانی معین در آینده «جبران خواهند شد» یا به رفتار خوب رفیق یا سرپرست منجر خواهند شد که آن هم می‌تواند منافع نامشخصی در آینده داشته باشد، و ۳) مهم‌تر از همه امور روزمره (یک رشته رفتارهای کاملاً عادی که محاسبه و انتخاب را غیرضروری می‌کنند و از این رو الگوهای تثبیت‌شدهٔ عمل را، حتی در غیاب حمایت بیشتر، به الگوهای بلامنازع تبدیل می‌کنند). کاملاً محتمل به نظر

1. ad hoc

می‌رسد که این عوامل و عوامل مشابه دیگر گرایش‌هایی را که در آزمایش‌های میلگرم مشاهده شده‌اند تقویت کنند. همان‌طور که دیدیم در آزمایش‌های میلگرم این گرایش‌ها از برخورد با یک مقام مشروع ظاهر شدند، عوامل یادشده در بالا مطمئناً این مشروعیت را افزایش خواهند داد؛ مشروعیتی که فقط می‌تواند در مدت زمان طولانی رشد کند تا به پیدایش تدریجی یک سنت بینجامد و الگوهای غیررسمی چندجانبه‌ای برای مبادله بین اعضای گروه به وجود آورد.

دومین تفاوت با شرایط عادی ممکن است واکنش‌های مشاهده‌شده در مقابل اقتدار را به نحوی تحت تأثیر قرار دهد که در زندگی روزمره نمی‌توان انتظارش را داشت. در شرایط مصنوعی‌ای که به‌دقت تحت کنترل میلگرم بود فقط یک منبع اقتدار وجود داشت، و هیچ مرجع دیگری که با آن قابل مقایسه باشد (یا حتی یک عقیدهٔ خودآیین دیگر) وجود نداشت که سوژه فرمان منبع اقتدار را با آن مقایسه کند و اعتبار این فرمان را به محک یک آزمایش عینی بسنجد. میلگرم از امکان تحریفی که این اقتدار تک‌قطبی غیرطبیعی می‌توانست به وجود آورد کاملاً آگاه بود. برای روشن کردن حدود این تحریف، او چند آزمایش دیگر به پروژهٔ خود اضافه کرد. در این آزمایش‌ها سوژه‌ها با بیش از یک مسئول رو به رو می‌شدند و به این مسئولان یاد داده بودند که به طور علنی با هم مخالفت کنند و دربارهٔ فرمان به مجادله برخیزند. نتیجهٔ این تغییر واقعاً تکان‌دهنده بود: در همهٔ آزمایش‌ها مشاهده شد که اطاعت کورکورانه بدون هیچ‌گونه ردپایی از بین رفته است. سوژه‌ها دیگر مایل نبودند در اعمالی که علاقه‌ای به انجام دادنشان ندارند شرکت کنند؛ آنان حتی حاضر نبودند به قربانیان ناشناخته آزار برسانند. از بیست سوژهٔ این آزمایش‌های اضافی، یکی قبل از این‌که عدم‌توافق نمایشی بین دو مسئول آغاز شود آزمایش را ترک کرد، هجده نفر در همان بدو ظهور نشانه‌های عدم‌توافق از ادامهٔ همکاری سر باز زدند، و فرد آخر درست یک صحنه بعد بازی را ترک کرد. «روشن است که اختلاف‌نظر صاحبان قدرت عملیات را به طور کامل فلج کرد.»[۱۱]

معنی این تصحیح عاری از هر گونه ابهام است: آمادگی برای عمل کردن برخلاف قضاوت خود، و برخلاف صدای وجدان خود، فقط تابع فرمان مقتدرانه نیست، بلکه نتیجهٔ مواجهه با یک مرجع اقتدار هدفمند، روشن و تک‌صدایی

است. این آمادگی بیشتر در سازمانی اتفاق می‌افتد که در آن مجالی برای مخالفت وجود نداشته باشد، هیچ‌گونه خودآیینی تحمل نشود، و سلسله‌مراتب خطی اطاعت مطلق و نامشروط باشد: سازمانی که در آن هیچ دو عضوی قدرت برابر نداشته باشند. (اکثر ارتش‌ها، ندامتگاه‌ها، احزاب و جنبش‌های توتالیتر، بعضی فرقه‌ها و مدارس شبانه‌روزی نزدیک به این نمونهٔ ایدئال‌اند.) اما چنین سازمانی ممکن است در یکی از دو حالت زیر کارآمد باشد. این سازمان می‌تواند از طریق کسب یا غصب کنترل بلامنازع فعالیت‌ها و نیازهای اکثریت یا همهٔ اعضای خود (تقریباً مانند مدل نهادهای مطلق[1] گافمن)، و حذف نفوذ احتمالی منابع قدرت رقیب، اعضای خود را کاملاً از بقیهٔ اعضای جامعه جدا کند. یا می‌تواند شاخه‌ای از یک دولت اقتدارگرا یا شبه‌اقتدارگرا باشد که همهٔ اعضای خود را به چهره‌های کاملاً مشابه تبدیل می‌کند.

به گفتهٔ میلگرم، فقط هنگام وجود مقامی که آزادانه عمل می‌کند و با هیچ فشار دیگری جز اعتراض قربانیان رو به رو نمی‌شود می‌توان خالص‌ترین واکنش‌ها را به این مقام دریافت کرد. البته، در زندگی واقعی با فشارهای مخالف زیادی رو به رو می‌شویم که همدیگر را خنثی می‌کنند.[(۱۲)] منظور میلگرم از «زندگی واقعی» احتمالاً زندگی در جامعه‌ای دموکراتیک، و بیرون از یک نهاد مطلق، بوده است: به تعبیر دقیق‌تر، زندگی در وضعیت پلورالیسم. جالب‌توجه‌ترین نتیجه‌گیری از مجموع آزمایش‌های میلگرم این است که پلورالیسم بهترین دواست برای ممانعت از این‌که افرادی از لحاظ اخلاقی عادی به عمل‌هایی که از لحاظ اخلاقی غیرعادی‌اند دست نزنند. نازی‌ها بایست نخست همهٔ نشانه‌های پلورالیسم سیاسی را نابود می‌کردند تا بتوانند پروژه‌هایی از نوع پروژهٔ یهودی‌کشی را به اجرا درآورند؛ پروژه‌هایی که در آن‌ها آمادگی مردم عادی برای انجام اعمال غیراخلاقی و غیرانسانی بی‌شک ضروری‌ترین ــ و در دسترس‌ترین ــ منابع آن‌ها محسوب می‌شد. در شوروی نابود کردن سیستماتیک دشمنان واقعی و فرضی نظام وقتی با جدیت تمام شروع شد که بقایای استقلال اجتماعی، و به تبع آن بقایای پلورالیسم سیاسی ناشی از آن، ریشه‌کن شده بود. تا موقعی که پلورالیسم در سطح جهانی ـ اجتماعی حذف نشده، سازمان‌هایی

1. total institutions

که هدف‌های جنایی دارند و مجبورند تبعیت بی‌قید و شرط اعضای خود را در خصوص ارتکاب اعمال آشکارا غیراخلاقی تضمین کنند مجبورند مرزهای مصنوعی محکمی بنا کنند تا اعضایشان را از نفوذ «تعدیل‌کنندهٔ» تنوع معیارها و عقاید در امان نگه دارند. صدای وجدان اخلاقی فرد بیش از هر جای دیگر در آشوب اختلافات سیاسی و اجتماعی شنیده می‌شود.

طبیعت اجتماعی شر

بخش بزرگی از نتایج به‌دست‌آمده از آزمایش‌های میلگرم را می‌توان اشکال متفاوت یک موضوع محوری دانست: ستمگری با الگوهای معینی از کنش و واکنش‌های اجتماعی همبستگی بیشتری دارد تا با ویژگی‌های شخصیتی یا دیگر خصوصیات فردی کسانی که به دیگران ستم می‌کنند. ستمگری در اصل بیش از آن‌که متکی به شخصیت باشد، پدیده‌ای اجتماعی است. تردیدی نیست که بعضی از افراد وقتی در شرایطی قرار می‌گیرند که الزامات اخلاقی را تضعیف می‌کنند و اعمال دور از انسانیت را موجه نشان می‌دهند گرایش به ستمگری پیدا می‌کنند.

اگر بعد از میلگرم تردیدهایی در این زمینه‌ها باقی باشد، این تردیدها با نگاهی دقیق به یافته‌های آزمایش دیگری که فیلیپ زیمباردو انجام داده برطرف می‌شوند.(۱۳) در این آزمایش حتی اقتدار یک نهاد با اعتبار جهانشمول (علم)، که به طور بالقوه می‌تواند عاملی مخل آزمایش باشد، حذف شده است؛ عاملی که در شخص مسئول آزمایش تجسم یافته بود. در آزمایش زیمباردو هیچ اقتدار تثبیت‌شدهٔ بیرونی‌ای وجود ندارد که بار مسئولیت را از دوش سوژه بردارد. همهٔ عوامل اقتداری که در آزمایش زیمباردو نقش دارند آفریدهٔ خودِ سوژه هستند. تنها کاری که زیمباردو انجام می‌دهد این است که با تقسیم مقام‌های مختلف بین سوژه‌ها، بر اساس طرح مدون کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی، فرایند آزمایش را شروع می‌کند.

در آزمایش زیمباردو (که برای دو هفته برنامه‌ریزی شده بود ولی بعد از یک هفته به دلیل ترس از وارد شدن آسیب‌های جبران‌ناپذیر جسمی و روحی به سوژه‌ها قطع شد) داوطلبان به صورت تصادفی به زندانیان و زندانبانان تقسیم شده بودند. هر دو گروه با نشانه‌های نمادینی که موقعیت آنان را نشان

می‌داد مشخص شده بودند. مثلاً، زندانیان کلاه‌های تنگی به سر داشتند که سرهای آنان را شبیه به سرهای تراشیده‌شده می‌کرد، و روپوش‌هایی به تن داشتند که ظاهرشان را مضحک می‌کرد. زندانبانان اونیفرم به تن داشتند و عینک‌های سیاهی می‌زدند که چشمانشان را از نگاه زندانیان پنهان می‌داشت. هیچ گروهی اجازه نداشت گروه دیگر را به نام صدا کند؛ نداشتن شخصیت مشخص قاعدهٔ آزمایش بود. فهرست بلندی از مقررات جزئی و کوچک وجود داشت که همه باعث تحقیر زندانیان و سلب شدن شئونات انسانی از آنان بودند. این نقطهٔ شروع کار بود. آنچه بعداً رخ داد بسیار فراتر از تخیل طراح آزمایش بود. ابتکار زندانبانان (افرادی در سن و سال دانشجویان که به صورتی اتفاقی انتخاب شده بودند و سعی شده بود هر گونه علامتی که آنان را غیرعادی نشان می‌دهد حذف شود) مرزی نمی‌شناخت. در این آزمایش «زنجیرهٔ خلق انشقاق»،[۱] که گرگوری بِیتسن[۲] به عنوان فرضیه مطرح کرده بود، شکل گرفت. برتری ساختگیِ زندانبانان تسلیم زندانیان را در پی داشت، که به نوبهٔ خود زندانبانان را وسوسه کرد که بیش از پیش از قدرت خود استفاده کنند، و این امر نیز زندانیان را بر آن داشت که بیشتر خود را حقیر بشمارند ... زندانبانان زندانیان را مجبور کردند آوازهای مستهجن بخوانند، در سطل‌هایی مدفوع کنند که اجازه نداشتند خالی‌شان کنند، و توالت‌ها را با دست تمیز کنند؛ هرچه زندانیان بیشتر این کارها را می‌کردند زندانبانان بیشتر دست به اعمالی می‌زدند که از اعتقاد آنان به طبیعت غیرانسانی زندانیان حکایت می‌کرد، و در ابداع و اجرای اعمالی که دور از انسانیت بودند حد و مرزی نمی‌شناختند.

استحالهٔ ناگهانی پسران شایسته و دوست‌داشتنی آمریکایی به هیولاهایی که فقط در جاهایی مانند آوشویتس یا تربلینکا یافت می‌شوند تکان‌دهنده است. ولی این تغییر در عین حال گمراه‌کننده هم هست و ممکن است بعضی گمان برند در بسیاری از مردم، اگر نه در همه، یک اس‌اس کوچک زندگی می‌کند که منتظر بیرون آمدن است (آمیتای اتزیونی[۳] بر این نظر بود که میلگرم «آیشمان نهفته» در هر آدم معمولی را کشف کرده است).(۱۴) جان اشتاینر[۴] برای نشان دادن استعداد

---

1. schismogenetic chain
2. Gregory Bateson
3. Amitai Etzioni
4. John Steiner

ستمگرانه‌ای که معمولاً در خواب است ولی گاهی هم بیدار می‌شود مفهوم عامل خفته[1] را اختراع کرد.

> تأثیر عامل خفته به خصلتِ شخصیتیِ پنهان در افرادی اطلاق می‌شود که، مانند خودکامه‌ها، ستمگران، یا تروریست‌ها، مستعد بروز دادن خشونت‌اند هنگامی که رابطهٔ قفل و کلید مناسب به وجود می‌آید. در این هنگام عامل خفته در بطن مرحلهٔ هنجاری الگوی رفتاری فرد بیدار می‌شود و خصلت‌های شخصیتی مستعد خشونت او که در حال خواب بودند فعال می‌شوند. همهٔ اشخاص، به‌نوعی، حایز عامل خفته‌اند؛ چرا که همهٔ آنان استعداد خشونت دارند که در شرایط معینی فعال می‌شود.(۱۵)

و به طور واضح و بدون هیچ ابهامی، میل به جنایتی که زیمباردو و همکارانش را شگفت‌زده کرد از یک آرایش اجتماعی شرورانه برمی‌خاست نه از شرارت شرکت‌کنندگان در آزمایش‌ها. اگر به سوژه‌ها نقش گروه مقابل داده می‌شد، در نتیجهٔ کلی تحقیقات تفاوتی به وجود نمی‌آمد. آنچه اهمیت داشت وجود یک قطب‌بندی بود، نه این‌که چه کسی در کدام طرف قطب جا داده شده است. آنچه اهمیت داشت این بود که به بعضی افراد قدرت کامل، انحصاری و بلامنازع برای کنترل اشخاص دیگر داده شده بود. اگر عامل خفته در همهٔ ما هست، در صورت پیش نیامدن شرایط مناسب برای بیداری آن، ممکن است تا ابد خفته باقی بماند. و در این صورت ما هرگز چیزی دربارهٔ وجود عامل خفته نخواهیم شنید.

به نظر می‌رسد تلخ‌ترین مسئله این است که اکثر افراد به‌سهولت نقش‌هایی را می‌پذیرند که مستلزم بی‌رحمی و ستمگری، یا حداقل کوری اخلاقی، هستند — تنها به این شرط که این نقش را یک مقام بالاتر تأیید کند و آن را مشروع بداند. به دلیل این‌که این «پذیرش نقش» در همهٔ آزمایش‌ها به‌کرات اتفاق افتاده است، به نظر می‌رسد مفهوم عامل خفته چیزی بیش از یک تکیه‌گاه متافیزیکی نباشد. واقعیت این است که ما برای توضیح تبدیل انبوه مردم به ستمگران احتیاجی به این مفهوم نداریم. اما این مفهوم در مواردی جای استعمال خود را پیدا می‌کند؛ مثلاً هنگامی که اشارهٔ ما به افراد نسبتاً محدودی است که قدرت و شجاعت پیدا

---

1. sleeper

می‌کنند در مقابل افراد صاحب اقتدار مقاومت کنند و وقتی دستورهای آنان مغایر اعتقادات خودشان باشد از انجام دادن این دستورها سر باز می‌زنند. گروهی از مردم عادی، که معمولاً افراد تابع قانون، بی‌ادعا، دور از طغیان و ماجراجویی هستند، در مقابل کسانی که قدرت دارند ایستاده‌اند و، بی‌توجه به نتایجش، وجدان خود را بر همه‌چیز مقدم داشته‌اند ــ مانند آن افراد معدود پراکنده و تنها که در مقابل قدرت مطلق و وحشی نازی‌ها ایستادند و برای نجات قربانیان یهودی‌کشی بالاترین خطرها را به جان خریدند. بیهوده است به دنبال «عوامل تعیین‌کنندهٔ» منحصر به فرد بودن این افراد بگردیم. وجدان اخلاقی آنان، که در غیاب موقعیت مناسب برای مبارزه در خواب بود و اکنون بیدار شده بود، در واقع همان خصوصیات شخصی آنان بود ــ به عکسِ پدیدهٔ دور افتادن از اخلاق که محصول جامعه است.

ظرفیت آنان برای مقاومت در مقابل شر در بخش بزرگی از زندگی‌شان نوعی «عامل خفته» بود. ممکن بود این ظرفیت تا ابد در خواب بماند، و در آن صورت از وجود آن بی‌اطلاع می‌ماندیم. ولی این بی‌اطلاع ماندن می‌توانست خبر خوبی برای ما باشد.

یادداشت‌ها

1. Stanley Milgram, *The Individual in a Social World* (Reading, Mass.: Addison and Wesley, 1971), p. 98.
2. Richard Christie, "Authoritarianism Re-examined", in *Studies in the Scope and Method of "The Authoritarian Personality"*, ed. Richard Christie & Marie Jahöda (Glencoe, III.: Free Press, 1954), p. 194.
3. Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View* (London: Tavistock, 1974), p. xi.
4. Milgram, *Obedience to Authority*, p. 121.
5. Milgram, *Obedience to Authority*, p. 39.
6. John P. Sabini & Maury Silver, "Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust" in *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, ed. Joel E. Dinsdale (Washington: Hemisphere Publishing Corporation, 1980), p. 342.
7. Milgram, *Obedience to Authority*, pp. 142, 146.
8. Milgram, *Obedience to Authority*, p. 11.
9. Milgram, *Obedience to Authority*, p. 104
10. Milgram, *Obedience to Authority*, p. 133.
11. Milgram, *Obedience to Authority*, p. 107.

12. Milgram, *The Individual in a Social World*, pp. 96-7.

۱۳. مقایسه کنید با:

Craig Haney, Curtis Banks, & Philip Zimbardo, "International Dynamics in a Simulated Prison", *International Journal of Criminology and Penology*, vol. 1 (1973), pp. 69-97.

۱۴. مقایسه کنید با:

Amitai A. Etzioni, "A Model of Significant Research", *International Journal of Psychiatry*, vol. VI (1968), pp. 279-80.

15. John M. Steiner, "The SS Yesterday and Today: A Sociopsychological View" in *Survivors, Victims, and Perpetrators*, p. 431.

۷

به سوی نظریه‌ای جامعه‌شناختی در باب اخلاق

اکنون پیشنهاد می‌کنم به‌دقت به مسئله‌ای که در پایان فصل قبلی مطرح شد توجه کنید: مسئلهٔ طبیعت اجتماعی شر یا، دقیق‌تر بگوییم، مسئلهٔ تولید اجتماعی رفتار غیراخلاقی. بعضی جنبه‌های این مسئله (مثلاً، مکانیسم‌های تولید بی‌اعتنایی‌های اخلاقی یا، کلی‌تر، مکانیسم‌های سلب مشروعیت از معیارهای اخلاقی) به طور خلاصه در فصول قبل بررسی شدند. به دلیل نقش اساسی این مسئله در عملی شدن یهودی‌کشی، هیچ تحلیلی دربارهٔ این موضوع نمی‌تواند ادعای کامل بودن داشته باشد مگر این‌که حاوی تحقیق دقیق‌تری دربارهٔ رابطهٔ جامعه و رفتار اخلاقی باشد. نیاز به چنین تحقیقی به مدد این واقعیت بیش از پیش تقویت می‌شود که اگر نظریه‌های موجود جامعه‌شناختی دربارهٔ پدیده‌های اخلاقی را با دقت بیشتری مطالعه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که این نظریه‌ها برای ارائهٔ یک تحلیل رضایت‌بخش دربارهٔ تجربهٔ یهودی‌کشی به اندازهٔ کافی پخته نیستند. هدف این فصل تشریح درس عبرت‌ها و نتیجه‌گیری‌های معینی بر اساس تجربهٔ یهودی‌کشی است که هر نظریهٔ جامعه‌شناختی قابل قبول دربارهٔ اخلاق، فارغ از ضعف‌های موجودش، باید به آن‌ها توجه داشته باشد. چشم‌اندازی جاه‌طلبانه‌تر، که این فصل فقط چند گام مقدماتی به سوی آن بر خواهد داشت، طرح‌ریزی قسمی نظریهٔ اخلاق است که بتواند اطلاعات تازهٔ به‌دست‌آمده از مطالعهٔ

یهودی‌کشی را در خود جا دهد. هر گونه پیشرفتی که در این جهت به دست آوریم خلاصهٔ مناسبی خواهد بود از موضوعات تحلیلی گوناگونی که در این کتاب مطرح شده‌اند.

در میان اموری که محصول گفتمان جامعه‌شناختی‌اند، جایگاه اخلاق نامناسب و مبهم است. برای ترفیع جایگاه اخلاق کار زیادی انجام نگرفته، چرا که به عقیدهٔ جامعه‌شناسان نقش اخلاق در پیشرفت گفتمان جامعه‌شناختی ناچیز است. لذا مباحث مربوط به رفتار اخلاقی و انتخاب اخلاقی موقعیتی حاشیه‌ای در جامعه‌شناسی پیدا کرده‌اند و، در نتیجه، توجه کمی به این مباحث شده است. بسیاری از روایت‌های جامعه‌شناختی اشاره‌ای به اخلاق ندارند و گفتمان جامعه‌شناختی در این مورد به طور کلی همان الگوی علم را تعقیب می‌کند که در سال‌های نخستین رهایی‌اش از افکار دینی و جادویی مطرح بود؛ رهایی‌ای که با طراحی زبانی محقق شد که می‌توانست، بدون استفاده از مفاهیمی نظیر هدف و اراده، روایت‌های کاملی تولید کند. علم در واقع یک بازی زبانی است که یگانه قاعده‌اش استفاده از کلام غایت‌شناسانه[1] را ممنوع می کند. استفاده نکردن از واژه‌های غایت‌شناسانه شرط کافی برای تعلق یک جمله به روایت علمی نیست، ولی مطمئناً شرط ضروری آن است.

تا زمانی که جامعه‌شناسی تلاش می‌کرد از قواعد گفتمان علمی پیروی کند، اخلاق و پدیده‌های مربوط به آن در دنیای اجتماعیِ خلق‌شده، نظریه‌پردازی‌شده و کاویده‌شده به مدد روایت‌های مسلط جامعه‌شناختی وصلهٔ ناجور بودند. به این دلیل جامعه‌شناسان توجه خود را بر این امر متمرکز می‌کردند که ویژگی‌های کیفی پدیده‌های اخلاقی را نادیده بگیرند، یا آن‌ها را در سطح پدیده‌هایی که می‌توان آن‌ها را بدون توسل به زبان غایت‌شناسانه روایت کرد جای دهند. این دو امر، همراه با تلاش‌هایی که ایجاب کرده‌اند، به انکار موجودیت مستقل هنجارهای اخلاقی منجر شده است. اخلاق، اگر اصولاً عامل جداگانه‌ای در واقعیت اجتماعی شناخته شده باشد، موقعیتی ثانوی و فرعی پیدا کرده است؛ موقعیتی که می‌توان آن را با مراجعه به پدیده‌های غیراخلاقی توضیح داد — پدیده‌هایی که کاملاً و به‌صراحت مستعد رویکردهای غیرغایت‌شناسانه‌اند. در

1. teleologic

واقع، نفس اندیشهٔ رویکرد مشخصاً جامعه‌شناختی به مطالعهٔ اخلاق با استراتژی موسوم به تقلیل جامعه‌شناختی مترادف شده است؛ استراتژی‌ای مبتنی بر این فرض که پدیده‌های اخلاقی در کلیت خود کاملاً بر اساس نهادهای غیراخلاقی‌ای که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد قابل تبیین‌اند.

جامعه به مثابهٔ کارخانهٔ اخلاق

سابقهٔ استراتژی تبیین علّی‌ـ‌اجتماعی هنجارهای اخلاقی (یعنی اخلاق به مثابهٔ پدیده‌ای که از شرایط اجتماعی قابل استنتاج است و تحت تأثیر فرایندهای اجتماعی قرار دارد) حداقل به مونتسکیو می‌رسد. اظهارات او دربارهٔ این‌که، مثلاً، چندزنی از زیاد شدن زنان در جامعه یا از پیر شدن سریع آنان در شرایط آب‌و‌هوایی معین نشئت می‌گیرد احتمالاً تاکنون به این دلیل در کتاب‌ها نقل شده است که، برخلاف آنچه تصور می‌شود، پیشرفت علوم اجتماعی را از بدو پیدایش آن نشان می‌دهد؛ با این حال الگوی تجزیه و تحلیلی که فرضیه‌های مونتسکیو نمونه‌هایی از آن‌اند کم‌و‌بیش تا مدت‌های طولانی بی‌آن‌که زیر سؤال بروند به حیات خود ادامه داده‌اند. این نکته که نفس دوام یک هنجار اخلاقی بر حضور یک نیاز جمعی دلالت دارد و بناست این هنجار اخلاقی راهی باشد برای ارضای آن نیاز، به جزئی از دریافت عمومی غیرقابل تردید علوم اجتماعی تبدیل شده است. بر اساس این دریافت، همهٔ مطالعات علمی باید بکوشند این‌گونه نیازها را آشکار کنند و به بازسازی آن‌گونه مکانیسم‌های اجتماعی بپردازند که ــ از طریق تحمیل هنجارها ــ ارضای این نیازها را تضمین می‌کنند.

پذیرش این فرض نظری و استراتژی تفسیریِ همراه آن به یک استدلال عمدتاً دوری[1] منجر شده است؛ استدلالی که شاید بهترین بیان آن متعلق به کلوک‌هوهن[2] باشد. او بر این نکته تأکید می‌کند که هنجارها یا عادت‌های اخلاقی اگر کارکردی نداشتند، به وجود نمی‌آمدند (یعنی اگر برای ارضای نیازها یا برای رام کردن آن‌گونه تمایلات رفتاری که بدون وجود این هنجارها ویرانی به وجود می‌آورند ــ مثلاً کاهش نگرانی و جهت دادن به پرخاشگری مادرزاد که به کمک جادوی

1. circular reasoning
2. Clyde Kluckhohn

سرخپوستان ناواهو[1] انجام می‌گیرد ــ مفید نبودند به وجود نمی‌آمدند)؛ و ناپدید شدن فلان نیاز که فلان هنجار را به وجود آورده و دوام بخشیده به‌سرعت به نابودی خود هنجار منجر می‌شود. هر نوع شکست هنجار اخلاقی در انجام وظیفهٔ محول‌شده به آن (مانند ناتوانی آن در ارضای نیاز اصلی) نتایج مشابهی به بار می‌آورد. این شیوهٔ مطالعهٔ علمیِ اخلاق را مالینوفسکی[2] به صریح‌ترین شکل جمع‌بندی کرده است، و در آن بر ابزاری بودن اخلاق و تبعیت آن از «نیازهای اساسی انسان» مانند غذا، امنیت یا پناه گرفتن در مقابل آب و هوای نامساعد تأکید می‌کند.

در نگاه اول به نظر می‌رسد دورکیم (که رویکردش به پدیده‌های اخلاقی به کانون خرد جامعه‌شناختی تبدیل شد و عملاً معنای رویکرد مشخصاً جامعه‌شناختی را به مطالعهٔ اخلاق تعریف کرد) دعوی مربوط بودنِ هنجارها به نیازها را مردود می‌شمارد و، در تحلیل نهایی، این نظر پذیرفته‌شده را که هنجارهای اخلاقی موجود در جامعه نیروی الزام‌آور خود را از فرایند تحلیل و انتخاب آگاهانه (اگر نگوییم عقلانی) به دست می‌آورند نادرست می‌داند. دورکیم، در مخالفت آشکار با عقل سلیم قوم‌مدارانهٔ زمان، بر این نکته تأکید می‌ورزد که جوهر اخلاق را دقیقاً باید در نیروی الزام‌آور آن جستجو کرد نه در انطباق عقلانی آن با نیازهایی که اعضای جامعه در صدد ارضای آن هستند؛ یک هنجار یک هنجار است نه به دلیل این‌که به سبب مطابقت آن با وظیفهٔ اعتلای منافع اعضای جامعه و دفاع از این منافع انتخاب شده است، بلکه به دلیل این‌که اعضای این جامعه ــ از طریق آموزش یا چشیدن طعم تلخ مرزشکنی ــ خود را متقاعد می‌سازند که وجود آن هنجار الزامی است. ولی، انتقاد دورکیم از تفسیرهای موجود دربارهٔ پدیده‌های اخلاقی متوجه خود اصول «تبیین عقلانی» نیست. و این انتقاد حتی کمتر از آن متوجه زیر سؤال بردن تقلیل‌گرایی جامعه‌شناختی است. از این نظر، دور شدن دورکیم از تفسیرهای تثبیت‌شده صرفاً نوعی اختلاف‌نظر خانوادگی را نشان می‌دهد. آنچه در نظرات او نخست تجلی یک مخالفت بنیادی به نظر می‌رسید، در تحلیل نهایی، به تغییر تأکید از نیازهای فردی به نیازهای جمعی تقلیل پیدا می‌کند؛ یا حتی به یک نیاز بالاتر، که اکنون به همهٔ نیازهای دیگر اولویت

---

1. Navaho
2. Bronislaw Malinowski

دارد، اعم از این‌که به فرد مربوط باشد یا به جمع: نیاز به انسجام و یکپارچگی اجتماعی. هر نظام اخلاقی وظیفه دارد در خدمت حیات مستمر و حفظ هویت جامعه باشد؛ جامعه‌ای که نیروی پیونددهندگی خود را از طریق جامعه‌پذیر کردن[1] و ضمانت‌های تنبیهی به دست می‌آورد. دوام جامعه به کمک تحمیل حدود و مرزها به تمایلات طبیعی (غیر_اجتماعی یا پیشا_اجتماعی) اعضای جامعه به دست می‌آید و حفظ می‌شود: یعنی با مجبور کردن آنان به اتخاذ آن‌گونه شیوه‌های رفتاری که با نیاز جامعه به حفظ وحدت تناقض پیدا نمی‌کنند.

تجدیدنظر دورکیم نشان داد که تبیین جامعه‌شناختی اخلاق بیش از پیش دوری شده است. اگر تنها شالودهٔ هستی‌شناسانهٔ اخلاق همان ارادهٔ جامعه باشد، و تنها کارکرد آن ممکن کردن بقای جامعه، در این صورت مسئلهٔ ارزیابی مستقل نظام‌های اخلاقی ویژه به طور جدی از دستور کار جامعه‌شناسی حذف می‌شود. واقعیت این است که اگر یکپارچگی اجتماعی را تنها چارچوب ارزیابی اخلاق بدانیم، در این صورت راهی برای مقایسهٔ نظام‌های اخلاقی گوناگون و ارزیابی جداگانهٔ آن‌ها وجود نخواهد داشت. نیازی که هر نظام در خدمت آن قرار می‌گیرد از درون جامعه‌ای که این نظام در آن لانه کرده است برمی‌خیزد، و بر پایهٔ این فرض آنچه اهمیت پیدا می‌کند این است که باید برای هر جامعه یک نظام اخلاقی وجود داشته باشد، نه هنجارهای اخلاقی متفاوتی که این یا آن جامعه برای حفظ وحدت خود آن‌ها را تحمیل می‌کند. دورکیم در مجموع به این سؤال این‌گونه جواب خواهد داد که هر جامعه‌ای دارای اخلاقی است که به آن احتیاج دارد. و از آن‌جا که نیاز جامعه تنها شالودهٔ اخلاق است، همهٔ نظام‌های اخلاقی صرفاً از یک حیث برابرند و می‌توان آن‌ها را از این حیث به‌درستی ـــ یعنی به طور عینی و علمی ـــ سنجید و ارزیابی کرد: یعنی مفید بودن آن‌ها برای ارضای نیازها.

اما تلقی دورکیم از اخلاق بیش از تأیید مجدد و مؤکد این نظر تثبیت‌شده است که هنجارهای اخلاقی محصولات جوامع‌اند. شاید چشمگیرترین تأثیر در میان تأثیرات دورکیم بر پژوهش علمی_اجتماعی، مفهوم جامعه به عنوان نیرویی باشد که ذاتاً و فعالانه اخلاقی‌کننده است؛ «انسان موجودی اخلاقی است صرفاً به این دلیل که در جامعه زندگی می‌کند.» «اخلاق را، در همهٔ شکل‌هایش، فقط

---

1. socialization

در جامعه می‌توان پیدا کرد.» «فرد خود را تسلیم جامعه می‌کند و این تسلیم شرط رهایی اوست. چرا که آزادی انسان رهایی از نیروهای فیزیکی کور و فاقد اندیشه است؛ انسان این آزادی را از راه مقابلهٔ نیروی بزرگ و هوشمند جامعه با آن نیروها به دست می‌آورد؛ جامعه‌ای که او در پناهش زندگی می‌کند. انسان با قرار گرفتن زیر چتر جامعه خود را نیز تا حدودی به آن وابسته می‌کند. ولی این وابستگی یک وابستگی نجات‌بخش است و در آن هیچ تناقضی وجود ندارد.» این عبارات دورکیم و عبارات به‌یادماندنی دیگری نظیر این‌ها تا همین امروز در حرفهٔ جامعه‌شناسی طنین‌انداز است. هر اخلاقی از جامعه برمی‌خیزد؛ زندگی اخلاقی بیرون از جامعه وجود ندارد؛ بهترین تلقی از جامعه کارخانهٔ تولید اخلاق است؛ جامعه رفتارهایی را که با اخلاق هماهنگی دارند تقویت می‌کند و رفتارهای مخالف اخلاق را به حاشیه می‌راند، سرکوب می‌کند یا از وقوع آن‌ها جلوگیری می‌کند. بدیل تسلط اخلاقیِ جامعه استقلال آدمی نیست بلکه حکومت هوس‌های حیوانی است. از آن‌جا که رانه‌های پیشاـاجتماعیِ حیوان‌انسانی خودخواهانه، ظالمانه و تهدیدآمیزند، باید این رانه‌ها را رام سازیم و به اطاعت خود دربیاوریم تا زندگی اجتماعی دوام پیدا کند. با حذف اجبار اجتماعی، انسان‌ها دوباره به بربریتی خواهند افتاد که نیروی جامعه آنان را با قبول خطرهای زیاد از آن نجات داده است.

این اعتماد عمیق به تمهیدات اجتماعی به عنوان عوامل نجابت‌آفرین، ترفیع‌بخش و انسان‌ساز با جوهر پافشاری خود دورکیم در تضاد است که بر اساس آن بعضی اعمال بد هستند به دلیل این‌که جامعه آن‌ها را ممنوع کرده است، نه این‌که جامعه آن‌ها را ممنوع کرده است به دلیل این‌که بد هستند. دانشمند بی‌طرف و شکاکِ درون دورکیم همهٔ این ادعاها را کنار می‌زند که در بدی جوهری غیر از منع آن از سوی یک نیروی اجتماعی وجود دارد؛ نیرویی آن‌چنان قدرتمند که بتواند ارادهٔ خود را به یک قانون پیونددهنده تبدیل کند. اما طرفدار باحرارت و پرو پاقرص برتری و پیشرفت زندگی متمدنانه راهی ندارد جز این‌که تصور کند آنچه مردود شده است بدی است، و مردود کردن بدی عملی رهایی‌بخش و افتخارآفرین است.

این تصور با خودآگاهیِ آن شکل از زندگی هماهنگی دارد که به دلیل

دستیابی به برتری مادی و تضمین آن متقاعد شده است که قواعدش برای زندگی کردن نیز قواعد برترند؛ در نهایت، «جامعه به معنای دقیق کلمه»، یعنی یک مقولهٔ نظری انتزاعی، نبود که به عنوان الگوی مأموریت اخلاقی کردن عمل می‌کرد، بلکه جامعهٔ غربی مدرن بود که در نقش چنین الگویی ظاهر شد. فقط از عمل جهادگرایانه و مبلغانهٔ جامعهٔ «باغبانی» مدرن و غربی(۱) می‌شد آن نوع اعتماد به نفس را به دست آورد که اجازه می‌داد تحمیل قواعد را فرایند انسانی شدن تلقی کنند، نه سرکوب شکلی از انسانیت به دست شکلی دیگر. همین اعتماد به نفس تجلیات دیگری از انسانیت را که به دست جامعه قاعده‌مند نشده بود (اعم از این‌که نادیده گرفته شده بود، مورد غفلت قرار گرفته بود، یا کاملاً تحت انقیاد در نیامده بود) به عنوان نمونه‌هایی از نبود انسانیت یا، در بهترین حالت، به عنوان موضوعات مشکوک و بالقوه خطرناک طرد کرد. این بینش نظری، سرانجام، سلطهٔ جامعه را بر اعضای خود و همین‌طور بر مخالفان خود مشروعیت بخشید.

تبدیل این اعتماد به نفس به یک نظریهٔ اجتماعی تبعات مهمی برای تفسیر اخلاق داشت. بر اساس این نظریه، انگیزه‌های پیشا-اجتماعی یا غیر-اجتماعی، طبق تعریف، نمی‌توانستند اخلاقی باشند. به همین دلیل، امکان این‌که حداقل بعضی الگوهای اخلاقی در عوامل وجودی[1] ریشه داشته باشند ـــ عواملی که تحت تأثیر قواعدِ اجتماعیِ همزیستی که حالت تصادفی[2] دارند قرار نگرفته‌اند ـــ نتوانست به حد کافی اظهار وجود کند، چه رسد به این‌که به طور جدی مورد توجه قرار گیرد. حتی، بدون افتادن در ورطهٔ تناقض، امکان این تصور وجود نداشت که بعضی از الزامات اخلاقی ناشی از وجه وجودی انسان، یعنی الزامات نشئت‌گرفته از واقعیتِ صرفِ «با دیگران بودن»، ممکن است در شرایط معینی خنثی شوند یا از جانب نیروهای اجتماعی مخالف سرکوب شوند؛ به عبارت دیگر، جامعه ممکن است ـــ علاوه بر «کارکرد اخلاقی کردن» یا حتی برخلاف آن ـــ، حداقل در شرایطی، به مثابهٔ نیروی «خفه‌کنندهٔ اخلاق» عمل کند.

تا زمانی که اخلاق محصولی اجتماعی دانسته می‌شود و با ارجاع به مکانیسم‌هایی به نحو علّی تبیین می‌شود که، وقتی خوب عمل می‌کنند، «عرضهٔ

---

1. existential
2. contingent

دایمی» اخلاق را تضمین می‌کنند، اتفاقاتی که به احساسات اخلاقی گنگ و در عین حال عمیقاً تثبیت‌شده ضربه می‌زنند و مفهوم عام خوب و بد (رفتار مناسب و نامناسب) را زیر سؤال می‌برند نتیجهٔ شکست یا مدیریت غلط «صنعت اخلاق» تلقی می‌شوند. سیستم کارخانه یکی از نیرومندترین استعاره‌هایی است که الگوی نظری جامعهٔ مدرن حول محور آن می‌گردد، و مفهوم تولید اجتماعی اخلاق نمونهٔ برجسته‌ای از این الگوست. وقوع رفتار غیراخلاقی نتیجهٔ عرضهٔ غیرکافی هنجارهای اخلاقی، یا عرضهٔ هنجارهای نادرست (یعنی هنجارهایی که دارای نیروی کافی برای ایجاد پیوند نیستند) تعبیر می‌شود؛ و مورد اخیر، به نوبهٔ خود، به اشکالات فنی و مدیریتی «کارخانهٔ اجتماعی اخلاق» ربط داده می‌شود ــ یا در بهترین حالت به «نتایج غیرمنتظرهٔ» کوشش‌های تولیدیِ به‌درستی هماهنگ‌نشده یا دخالت عواملی که با سیستم تولیدی بیگانه‌اند (یعنی ناکافی بودن کنترل بر عوامل تولید). به این ترتیب رفتار غیراخلاقی نوعی «انحراف از هنجار» در نظر گرفته می‌شود، که ناشی از نبود یا ضعف «فشارهای ادغام در جامعه»، و در نهایت ناشی از نقص یا انحراف مکانیسم‌های اجتماعی است که برای اِعمال این فشارها طرح‌ریزی شده‌اند.(۲) در سطح نظام اجتماعی، چنین تفسیری به مسائل مدیریتی حل‌نشده اشاره دارد (در این مورد مفهوم بی‌هنجاری[1] دورکیم بهترین مثال است). در سطح پایین‌تر، چنین تفسیری به کمبود نهادهای آموزشی، ضعیف شدن خانواده، یا تأثیر قلمروهای بستهٔ[2] جامعه‌ستیزی اشاره دارد که هنوز ریشه‌کن نشده‌اند و در برابر جامعه‌پذیری مقاومت می‌کنند. در همهٔ این موارد بروز رفتارهای غیراخلاقی تجلی انگیزه‌های پیشا‌ـ‌اجتماعی یا غیر‌ـ‌اجتماعی فهمیده می‌شود؛ انگیزه‌هایی که از قفس‌های ساختهٔ جامعه فرار می‌کنند، یا از همان اول به محصور شدن در این قفس‌ها تن نمی‌دهند. رفتار غیراخلاقی همیشه بازگشت به یک حالت پیشا‌ـ‌اجتماعی، یا شکست در گذر از این حالت است. این رفتار همیشه با نوعی مقاومت در مقابل فشارهای اجتماعی مربوط است، یا حداقل مقاومت در مقابل فشارهای اجتماعی «درست» (مفهومی که در پرتو طرح تئوریک دورکیم فقط می‌توان آن را مترادف هنجار اجتماعی دانست، یعنی مترادف معیارهای مسلط، یا معیارهای میانگین). از آن‌جا که اخلاق

1. anomie
2. enclaves

محصولی اجتماعی است، مقاومت در مقابل استانداردهایی که جامعه آن‌ها را به عنوان هنجارهای رفتاری ترویج می‌کند باید به وقوع عمل غیراخلاقی منجر شود.

این نظریهٔ اخلاق به جامعه حق می‌دهد (مطمئناً به هر جامعه‌ای، یا، طبق تفسیر لیبرال، به هر گروه اجتماعی‌ای، نه الزاماً جمعی در حد «جامعهٔ جهانی»، بلکه جمعی که قادر باشد وجدان مشترک خود را از طریق شبکه‌ای از ضمانت‌های مؤثر حمایت کند) و جامعه را محق می‌داند که نسخهٔ اساسی خود دربارهٔ رفتار اخلاقی را تحمیل کند؛ و با عملی که به موجب آن مرجعیت اجتماعی مدعی انحصار قضاوت اخلاقی است هم‌نواست. همچنین این نظریه به طور ضمنی عدم‌مشروعیت نظری همهٔ قضاوت‌هایی را که بر چنین انحصاری مبتنی نیستند می‌پذیرد؛ تا جایی که هر نیت و هدفی که در میان باشد، رفتار اخلاقی با سازش اجتماعی و تبعیت از هنجارهایی که اکثریت آن را مراعات می‌کنند مترادف شمرده می‌شود.

چالش یهودی‌کشی

آن استدلال دوری‌ای که یکسان بودن اخلاق و انضباط را به وجود آورده امور روزانهٔ جامعه‌شناسی را کم و بیش از گزند «بحران پارادایم» مصون نگه می‌دارد. موارد معدودی وجود دارد، اگر اصولاً وجود داشته باشد، که در آن‌ها به کار بستن پارادایم موجود به ناامیدی منجر می‌شود. نسبی‌گرایی برنامه‌ریزی‌شدهٔ نهفته در این مفهوم اخلاق سوپاپ اطمینان نهایی است برای مواردی که هنجارهای مراعات‌شده نوعی اکراه اخلاقی غریزی به وجود می‌آورند. به همین دلیل این نسبی‌گرایی از بروز اتفاقاتی که قدرت دراماتیک استثنایی دارند و می‌توانند تسلط پارادایم مسلط را از هم بپاشند و با شوق تمام دنبال مبانی دیگری برای اصول اخلاقی بگردند جلوگیری می‌کند. حتی در این صورت هم ضرورت این‌گونه جستجوها با بدگمانی روبه‌رو می‌شود، و تلاش می‌شود این تجربهٔ دراماتیک را به شکلی روایت کنند که امکان تطابق آن را با طرح قدیمی فراهم سازند و این کار معمولاً از دو طریق انجام می‌شود: طریق اول معرفی حوادث به صورت حوادثی واقعاً منحصر به فرد است که هیچ‌گونه ربطی به نظریهٔ کلی اخلاق ندارند (حوادثی متمایز از تاریخ اخلاق ــ مثلاً چیزی از این قبیل که سقوط سنگ‌های

عظیم آسمانی بازسازی نظریهٔ تکامل را ضروری نمی‌سازد). طریق دوم ادغام این تجربه در مقولهٔ وسیع‌تر و آشناتری از ناگواری‌هاست که محصول فرعی آشنا و معمول نظام تولید اخلاق به شمار می‌روند یا از محدودیت‌های آن‌اند. اگر هیچ‌کدام از این دو راه‌حل پاسخگوی حوادث اتفاق‌افتاده نبود، در مواردی راه فرار سومی انتخاب می‌شود و آن عدم‌پذیرش شواهد در جهانِ گفتمانیِ جامعه‌شناسی است و ادامه دادن به مسیر فعلی به صورتی که گویی هیچ اتفاقی نیفتاده است.

هر سه ترفند در واکنش جامعه‌شناختی به یهودی‌کشی به کار رفته است، اتفاقی که، می‌توان گفت، از اهمیت اخلاقی فوق‌العاده زیادی برخوردار است. همان‌طور که قبلاً خاطرنشان کرده‌ام، در همان اوایل تلاش‌های متعددی شد تا ترسناک‌ترین کشتارجمعی را کار شبکهٔ محدودی از افراد فاقد اخلاق بدانند؛ افرادی که یک ایدئولوژی جنایتکارانه، و بالاتر از همه غیرعقلانی، باعث شده آنان سدها و موانع تمدن را بشکنند. وقتی این تلاش‌ها با شکست روبه‌رو شد و دقیق‌ترین تحقیقات تاریخی نشان داد که این جنایتکاران افرادی سالم و از لحاظ اخلاقی «نرمال» بودند، توجه‌ها به زنده کردن موارد کهنه‌ای از پدیده‌های انحرافی یا ساختن مقولات جامعه‌شناختی جدیدی معطوف شد که بتوان داستان یهودی‌کشی را به آن‌ها نسبت داد و عادی و بی‌خطر معرفی کرد (مواردی مانند تبیین یهودی‌کشی بر اساس تعصب یا ایدئولوژی). و بالاخره، معمولی‌ترین شیوهٔ برخورد با شواهد یهودی‌کشی تاکنون این بوده است که کلاً آن را نادیده بگیرند. جوهر و گرایش تاریخی مدرنیته، منطق فرایند متمدن کردن، چشم‌اندازها و موانع عقلانی کردن تدریجی زندگی اجتماعی غالباً به گونه‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد که گویی یهودی‌کشی اتفاق نیفتاده یا حقیقت نداشته است و، حتی بدتر از این، گویی این موضوع که یهودی‌کشی «شاهدی بر پیشرفت تمدن است»،[۳] یا «اکنون اردوگاه‌های مرگ و انسان‌هایی که فقط پوست و استخوانی از آنان باقی مانده از جمله محصولات مادی و معنوی تمدن‌اند»،[۴] شایستهٔ بحث جدی نیست.

ولی یهودی‌کشی همهٔ این سه نوع برخورد را به‌شدت مردود می‌شمارد. یهودی‌کشی، به دلایل متعدد، نظریهٔ اجتماعی را به چالش می‌کشد؛ چالشی که نمی‌توان به‌راحتی نادیده‌اش گرفت، چرا که تصمیم‌گیری دربارهٔ نادیده گرفتن آن

در حیطهٔ اختیارات نظریه‌پردازان اجتماعی نیست، یا به هر حال فقط آن‌ها نیستند که در این خصوص تصمیم‌گیری می‌کنند. واکنش‌های سیاسی و حقوقی به جنایات نازی‌ها نیاز به اخلاقی جلوه دادن اعمال غیراخلاقی تعداد زیادی از مردم را که صادقانه از هنجارهای اخلاقی جامعهٔ خود تبعیت کردند در دستور کار قرار می‌دهد. اگر تمایز بین درست و نادرست یا خوب و بد فقط و کاملاً در اختیار یک گروه اجتماعی است که قادر است فضای اجتماعی تحت سرپرستی خود را «از لحاظ اصولی هماهنگ کند» (همان‌طور که نظریهٔ جامعه‌شناختی مسلط ادعا می‌کند)، هیچ مبنای مشروعی برای غیراخلاقی دانستن کار کسانی که قانون تحمیل‌شده از سوی گروه را نشکسته‌اند وجود ندارد. آدمی به فکر می‌افتد که اگر آلمانی‌ها در جنگ شکست نمی‌خوردند، این مسئله و مسائل مربوط به آن اصلاً مجال طرح نمی‌یافتند. ولی آلمان شکست خورد، و نیاز به رو به رو شدن با این مسئله پدید آمد.

اگر توجیهی برای جنایتکارانه دانستن اعمالی که مطابق نظم و انضباط اجتماعی انجام گرفته‌اند وجود نداشت، نه هیچ جنایتکار جنگی‌ای وجود داشت و نه هیچ حقی برای محاکمه کردن، محکوم کردن و اعدام کردن آیشمان به عنوان جنایتکار. اگر پاره‌ای زمینه‌های فرا-اجتماعی یا غیر-اجتماعی وجود نداشت که به کمک آن‌ها بتوان نشان داد که اعمال محکوم‌شده هم با هنجارهای قانونی اعمال‌شده در گذشته و هم با اصول اخلاقی معلق‌شده، ولی نه کاملاً لغوشده، مغایرت دارد، راهی وجود نداشت تصور کنیم که تنبیه چنین رفتاری چیزی فراتر از انتقام غالب از مغلوب است (رابطه‌ای که می‌توان بدون زیر سؤال بردن اصل تنبیه وارونه‌اش کرد). در پی یهودی‌کشی، رویهٔ حقوقی، و همین‌طور نظریهٔ اخلاقی، با این امکان رو به رو شدند که اخلاق ممکن است در تسلیم نشدن به اصول مورد تأیید جامعه متجلی شود، و در عملی تجلی بیابد که به طور روشن همبستگی و وفاق اجتماعی را به چالش می‌کشد. برای نظریه‌های جامعه‌شناسی، نفس زمینه‌های پیشا-اجتماعیِ رفتار اخلاقی خبر از این ضرورت می‌دهد که تفسیرهای سنتی دربارهٔ ریشه‌ها و منابع هنجارهای اجتماعی و قدرت اجباری آن‌ها باید به نحو اساسی بازبینی شوند. این موضوع را محکم‌تر از همه هانا آرنت مطرح کرده است:

آنچه ما در این محاکمه‌ها مطالبه کرده‌ایم، محاکمه‌هایی که در آن‌ها متهمان

> جرم‌های «قانونی» مرتکب شده‌اند، این است که انسان‌ها قادر باشند، حتی در شرایطی که فقط داوری خود آنان رهنمای عمل آنان است و این داوری، از قضا، کاملاً با اتفاق آرای اطرافیانشان مغایرت دارد، درست را از نادرست تشخیص دهند. و این مسئله وقتی جدی‌تر می‌شود که بدانیم تعداد معدودی که آن‌قدر «خودخواه» بودند که فقط به داوری خود اعتماد کنند به هیچ وجه با کسانی که به تبعیت از ارزش‌های قدیمی ادامه دادند، یا کسانی که اعتقادات دینی رهنمای آنان بود، یکسان نبودند. از آن‌جا که کل جامعهٔ آبرومند به طریقی تسلیم هیتلر شده بود، قاعده[1]های اخلاقی‌ای که رفتار اجتماعی و فرمان‌های دینی را تعیین می‌کنند ــ قواعدی مثل تو نباید بکشی ــ و رهنمای وجدان هستند در واقعیت ناپدید شده بودند. آن تعداد معدودی که هنوز قادر بودند درست را از نادرست تشخیص دهند واقعاً فقط داوری‌های خود را راهبر خود ساخته بودند، و این کار را آزادانه انجام می‌دادند؛ هیچ قاعده‌ای برای تبعیت وجود نداشت، قاعده‌ای که بتوان موارد ویژه‌ای را که با آن رو به رو می‌شدند ذیلش قرار داد. آنان مجبور بودند دربارهٔ هر موردی که با آن مواجه می‌شدند تصمیم بگیرند، چرا که برای چیزهایی که قابل پیش‌بینی نبودند قاعده‌ای وجود نداشت.[(۵)]

هانا آرنت در این کلام تکان‌دهنده مسئلهٔ مسئولیتِ اخلاقیِ مقاومت در مقابل جامعه‌پذیری را بیان کرده است و موضوع قابل تردید پایه‌های اجتماعی اخلاق را کنار گذاشته است. هر راه‌حلی هم که برای حل این مسئله پیشنهاد کنیم، نمی‌توانیم اقتدار و نیروی پیونددهندهٔ تمایز بین خوب و بد را با مراجعه به نیروی‌های اجتماعی‌ای که آن را تضمین و اعمال می‌کنند مشروعیت بخشیم. حتی اگر گروه ــ همهٔ گروه‌ها ــ رفتار فردی را محکوم کند، باز هم این احتمال هست که رفتار فردی اخلاقی باشد؛ عملی که جامعه آن را توصیه می‌کند ــ حتی اگر کل جامعه آن را توصیه کند ــ باز هم ممکن است غیراخلاقی باشد. مقاومت در مقابل قواعد رفتاری‌ای که در جامعهٔ معینی ترویج پیدا کرده‌اند نباید، و نمی‌تواند، اقتدار خود را از اوامر هنجاری یک جامعهٔ دیگر بگیرد؛ مثلاً از قواعد اخلاقی گذشته که اکنون به واسطهٔ نظام اجتماعی جدید از اعتبار ساقط و

1. maxim

مردود اعلام شده‌اند. به بیان دیگر، مسئلهٔ پایه‌های جامعگانی[1] اقتدار اخلاقی از لحاظ اخلاقی بی‌ربط است.

نظام‌های اخلاقی‌ای که در جامعه تقویت می‌شوند پایه در جمع دارند و به مدد جمع رواج پیدا کرده‌اند ــ و به همین دلیل در یک دنیای متکثر و نامتجانس کاملاً نسبی‌اند. ولی این نسبی گرایی در «توانایی انسان برای تشخیص بد و خوب» تأثیری ندارد. این توانایی باید در چیزی غیر از وجدان جمعی[2] جامعه ریشه داشته باشد. هر جامعهٔ معین با چنین توانایی‌ای که قبلاً شکل گرفته روبه‌رو می‌شود، همان‌طور که با ساختار بیولوژیک، نیازهای فیزیولوژیک یا رانه‌های روان‌شناختی انسان روبه‌رو می‌شود. و این جامعه با این توانایی همان کاری را می‌کند که با سایر واقعیت‌های سرکش انجام می‌دهد: سعی می‌کند آن‌ها را سرکوب کند، یا آن‌ها را به هدف‌های خود مقید کند، یا در جهتی که مفید یا بی‌ضرر تشخیص می‌دهد هدایت کند. فرایند جامعه‌پذیر کردن متضمن فرایند دستکاری ظرفیت‌های اخلاقی است ــ نه تولید آن‌ها. و ظرفیت‌های اخلاقی دستکاری‌شده نه‌فقط اصولی به وجود می‌آورند که بعدها به ابژهٔ منفعل فرایندهای اجتماعی تبدیل می‌شوند، بلکه در عین حال توانایی‌هایی خلق می‌کنند برای مقاومت کردن، فرار کردن و جان به در بردن از این فرایندها، به طوری که در انتها قدرت و مسئولیتِ اختیار کردنِ انتخاب‌های اخلاقی در همان‌جا قرار می‌گیرد که از اول قرار داشت: یعنی در شخص انسان.

اگر این نظر دربارهٔ ظرفیت اخلاقی را بپذیریم، مسائل ظاهراً حل‌شده و به پایان‌رسیدهٔ جامعه‌شناسی اخلاق دوباره مطرح می‌شوند. جایگاه اخلاق باید تغییر پیدا کند و از جامعه‌پذیر کردن، تعلیم و تربیت یا تمدن ــ به عبارت دیگر، از حوزهٔ آن «فرایندهای انسان‌ساز» که جامعه اداره‌شان می‌کند ــ به حوزهٔ نهادها و فرایندهای سرکوب، حفظ الگو و مدیریت تنش نقل‌مکان کند؛ یعنی به حوزه‌هایی که برای حل کردن و تغییر دادن این «مسائل» طراحی شده‌اند. در آن صورت توانایی‌های اخلاقی ــ ابژهٔ این فرایندها و نهادها و نه محصول آن‌ها ــ مجبور خواهند شد منشأ دیگری را آشکار کنند. وقتی تبیین گرایش اخلاقی به عنوان کشش آگاهانه یا ناآگاهانه برای حل «مسئلهٔ هابزی» مردود شمرده شود،

1. societal
2. conscience collective

عوامل مسئولِ وجود توانایی‌های اخلاقی را باید در حوزهٔ اجتماعی، و نه در حوزهٔ جامعگانی، جستجو کرد. رفتار اخلاقی فقط در بستر همزیستی، در بستر «بودن با دیگران»، قابل فهم است، یعنی در بستر اجتماعی؛ اما این رفتار پیدایش خود را مدیون حضور عوامل فرافردی آموزش و تحمیل، یعنی بستر جامعگانی، نیست.

سرچشمه‌های پیشاـ جامعگانی اخلاق

وجه وجودی [یا اگزیستانسیال] امر اجتماعی (به عکس ساختار جامعگانی) به‌ندرت در مرکز توجه جامعه‌شناسی قرار گرفته است. این وجه با خیال راحت به انسان‌شناسی فلسفی واگذار شده و، در بهترین حالت، از نواحی مرزی و دورافتادهٔ حوزهٔ جامعه‌شناسی قلمداد شده است. به این دلیل جامعه‌شناسان در مورد معنی، محتوای تجربی و نتایج رفتاری شرایط اولیهٔ «بودن با دیگران»[1] هم‌رأی نیستند. و شیوه‌هایی که بتوان از طریق آن‌ها مربوط بودن این شرایط را به حوزهٔ جامعه‌شناسی به اثبات رساند هنوز به طور کامل در تحقیقات جامعه‌شناختی کاوش نشده‌اند.

به نظر می‌رسد معمولی‌ترین تحقیقات جامعه‌شناختی برای «بودن با دیگران» (یعنی بودن با انسان‌های دیگر) مقام و اهمیت ویژه‌ای قایل نشده‌اند. در این تحقیقات «دیگران» در مفاهیم بسیار وسیع‌تری همچون زمینهٔ کنش، موقعیت کنشگر، یا، به طور عام، «محیط»[2] منحل شده‌اند ــ آن حوزه‌های وسیع که نیروهای حاضر در آن‌ها بر مسیر انتخابی کنشگران تأثیر می‌گذارند یا آزادی عمل آنان را محدود می‌کنند و دربرگیرندهٔ هدف‌هایی هستند که فعالیت هدفمند کنشگران را به خود جلب می‌کنند و از این رو برای عمل آنان انگیزه به وجود می‌آورند. در این تحقیقات برای دیگران سوبژکتیویته‌ای قایل نشده‌اند که بتواند آنان را از دیگر اجزای تشکیل‌دهندهٔ «زمینهٔ کنش» جدا کند. یا، در موارد دیگر، گرچه جایگاه منحصر به فرد آن‌ها در مقام انسان تأیید شده است، این جایگاه در عمل به عنوان شرطی که کنشگر را با وظیفهٔ کیفی مشخصی رو به رو سازد به حساب نیامده است. برای هر هدف و مقصود عملی‌ای که باشد، «سوبژکتیویتهٔ»

1. being with others

2. environment

دیگری تا آن‌جا تخفیف پیدا می‌کند که پاسخ‌های او هرچه کمتر قابل پیش‌بینی باشد و موانعی برای کنترل کامل کنشگر بر موقعیت و اجرای کارآمد وظیفهٔ تعیین‌شده به وجود آورد. رفتار غیرقابل پیش‌بینی انسان دیگر، برخلاف عناصر بی‌جان حوزهٔ عمل، نوعی مزاحمت است، و، تا آن‌جا که می‌دانیم، مزاحمتی موقت. کنترل کنشگر بر موقعیت متوجه نوعی دخل و تصرف در زمینهٔ عمل دیگری است تا احتمال رفتار معینی را افزایش دهد و موقعیت دیگری را در افق دید کنشگر تا جایی کاهش دهد که عملاً از بقیهٔ اشیای مرتبط با موفقیت کنش قابل تشخیص نباشد. حضور انسان دیگر در حوزهٔ کنش چالش تکنولوژیکی پدید می‌آورد؛ تسلط یافتن بر دیگری، تقلیل دیگری به یک عامل قابل محاسبه و دستکاری برای انجام دادن یک فعالیت هدفمند کار آسانی نیست. و این چالش حتی ممکن است ایجاب کند که کنشگر به مهارت‌های معینی (مهارت‌هایی مانند فهم،[1] بلاغت[2] یا دانش روان‌شناسی) دست پیدا کند؛ مهارت‌هایی که در مورد سایر اشیای موجود در حوزهٔ کنش غیرضروری یا بی‌فایده‌اند.

در این دیدگاه رایج، اهمیت دیگری صرفاً به تأثیرگذاری او در شانس کنشگر برای رسیدن به هدف خود خلاصه می‌شود. دیگری تا جایی (فقط تا جایی) مطرح می‌شود که عدم‌ثبات و ناپایداری او احتمال تعقیب کامل هدف مشخص‌شده را کاهش دهد. وظیفهٔ کنشگر این است که شرایطی به وجود آورد که در آن دیگری مطرح نباشد و به حساب نیاید. بنابراین، این وظیفه و انجام دادن آن موضوع ارزیابی تکنولوژیکی است نه اخلاقی. گزینه‌های کنشگر در ارتباط با دیگری به مؤثر و غیرمؤثر، کارآمد و ناکارآمد و در واقع عقلانی و غیرعقلانی تقسیم می‌شوند، نه صحیح و غلط یا خوب و بد. شرط اولیهٔ «بودن با دیگران» به خودی خود (یعنی بدون فشارهای بیرونی) هیچ‌گونه مسئلهٔ اخلاقی‌ای به وجود نمی‌آورد. همهٔ ملاحظات اخلاقی که ممکن است در آن دخالت داشته باشند باید مطمئناً از بیرون وارد شوند. همهٔ محدودیت‌هایی که این ملاحظات برای انتخاب کنشگر ایجاد می‌کنند از منطق درونی محاسبات مربوط به وسیله و هدف نشئت نمی‌گیرند. اگر با دید تحلیلی به موضوع نگاه کنیم، این ملاحظات باید کاملاً در کنار عوامل غیرعقلایی قرار گیرند. در شرایط «بودن با دیگران» که کاملاً طبق

1. understanding
2. rhetoric

هدف‌های کنشگر سازمان یافته باشد، اخلاق قسمی مداخلهٔ بیرونی است.

دریافت متفاوتی از منشأ اخلاق را می‌توان در تصویر معروف سارتر از رابطهٔ خود ـ دیگری،[1] به عنوان یگانه وجه وجودیِ ضروری و همگانی، جستجو کرد. اما بعید است در این دریافت نیز نشانی از اخلاق پیدا کنیم. اگر دریافتی از اخلاق از تحلیل سارتر نشئت می‌گیرد، این دریافت دریافتی منفی است: اخلاق به عنوان محدودیت نه به عنوان وظیفه، یا اخلاق به عنوان مانع نه به عنوان انگیزه. از این جهت (و فقط از این جهت) استنباط‌های سارتر از جایگاه اخلاق با تفسیرهای استاندارد قبلی در جامعه‌شناسی تفاوت چندانی ندارند؛ تفسیرهایی که در جستجوی نقش اخلاق در متن کنش اولیه‌اند.

نوآوری اساسی سارتر این است که انسان‌های دیگر را، به عنوان واحدهایی که ظرفیت و موقعیت کیفی متفاوتی دارند، از بقیهٔ افق فرد کنشگر جدا می‌کند. در فلسفهٔ سارتر، دیگری به دگرخود[2] تبدیل می‌شود، یک موجود انسانی، موجودی شبیه خود من، موجودی حایز سوبژکتیویته که می‌توانم آن را نسخه‌ای از سوبژکتیویتهٔ خود بدانم که آن را از تجربهٔ درونی خود می‌شناسم. یک شکاف عمیق دگرخود را از همهٔ اشیای دیگر دنیا، چه واقعی و چه خیالی، جدا می‌کند. دگرخود همان کاری را انجام می‌دهد که من انجام می‌دهم؛ فکر می‌کند، ارزیابی می‌کند، طرح می‌ریزد، و وقتی همهٔ این کارها را انجام می‌دهد به من نگاه می‌کند، همان‌طور که من به او نگاه می‌کنم. صرف نگاه کردن دیگری به من موجب می‌شود دیگری به محدودیت آزادی من تبدیل شود. او اکنون حق تعریف من و هدف‌های من را غصب می‌کند، و به این وسیله تمایز و استقلال من را از بین می‌برد و هویت و آسودگی خاطر من را به مخاطره می‌اندازد. نفس وجود دگرخود در این جهان مرا شرمسار می‌کند و همواره موجب نگرانی من می‌شود. من نمی‌توانم کسی باشم که می‌خواهم. نمی‌توانم هر کاری که دلم می‌خواهد انجام دهم. آزادی من بر باد می‌رود. در حضور دگرخود ــ یعنی در جهان ــ هستی من برای خودم در عین حال، و به طور ناگزیر، بودن برای دیگری است. هنگامی که دست به کنش می‌زنم، چاره‌ای ندارم جز این‌که این حضور، و همهٔ تعاریف، نظرها و چشم‌اندازهایی را که متضمن آن است به حساب بیاورم.

---

1. ego-alter

2. alter ego

می‌توان گفت ناگزیری ملاحظات اخلاقی در بطن توصیف سارتر از با هم بودن خود_دیگری وجود دارد. ولی روشن نیست کدام تعهدات اخلاقی به کمک با هم بودن، با توصیفی که سارتر از آن می‌کند، تعیین می‌شود. آلفرد شوتس[۱] کاملاً حق داشت نتایج روبه‌رو شدن خود_دیگری را، بدان‌گونه که سارتر تفسیر کرده است، با جملات زیر توصیف کند:

امکان‌های خود من به احتمالاتی تبدیل می‌شوند که از حیطهٔ اختیارم خارج‌اند. من دیگر مسلط بر موقعیت نیستم ــ یا حداقل موقعیت ابعادی به خود گرفته است که از اختیار من خارج‌اند. من به وسیله‌ای تبدیل شده‌ام که **دیگری**[۲] ممکن است با آن یا بر آن تأثیر بگذارد. من این تجربه را نه از طریق شناخت بلکه از طریق احساس نگرانی یا رنج تشخیص می‌دهم؛ احساسی که، به گفتهٔ سارتر، یکی از ویژگی‌های بارز شرایط انسانی است.(۶)

بی‌شک بین نگرانی و رنج سارتر و موانع بیرونی فلج‌کننده‌ای که دیدگاه رایج در جامعه‌شناسی آن‌ها را به حضور دیگری نسبت می‌دهد نوعی شباهت خانوادگی[۳] بارز وجود دارد. دقیق‌تر بگوییم، این عواطف بازتاب‌های سوبژکتیو مخمصه‌ای هستند که جامعه‌شناسی سعی می‌کند آن را در ساختار غیرشخصی و عینی حضور دیگری مهار کند؛ یا، بهتر است بگوییم، این‌ها معرف ضمایم عاطفی و پیشاشناختی موضع‌گیری منطقی_عقلانی‌اند. این دو تعبیر از شرایط وجودی از طریق کین‌توزی[۴] نهفته در آن‌ها وحدت پیدا می‌کنند. در هر دو، دیگری مایهٔ آزار و وبال گردن است؛ یا در بهترین حالت نوعی چالش است. در یک مورد، حضور دیگری هیچ هنجار اخلاقی‌ای نمی‌طلبد ــ در واقع هیچ هنجار دیگری جز قواعد رفتار عقلانی را طلب نمی‌کند. در مورد دیگر، حضور او اخلاقی را به وجود می‌آورد که به شکل دسته‌ای از قواعد است نه هنجارها (یا، حتی کمتر از آن، به شکل رانه‌های درونی است). و این قواعد، به دلیل این‌که انسان‌های دیگر را نیروهای بیرونیِ دشمنِ وضعیتِ انسانی و مانع آزادی نشان می‌دهند، به طور طبیعی قواعدی نامطلوب تلقی می‌شوند.

اما توصیف سومی هم از وضعیت وجودی «بودن با دیگران» وجود دارد ــ

1. Alfred Schutz
2. the Other
3. family resemblance
4. resentment

توصیفی که می‌تواند نقطهٔ شروعی برای رویکرد جامعه‌شناختی واقعاً متفاوت و اصیل به اخلاق باشد، و جنبه‌هایی از جامعهٔ مدرن را آشکار و صورت‌بندی کند که رویکردهای ارتدوکس نادیده‌شان می‌گیرند. ایمانوئل لویناس،[۱](۷) به عنوان ارائه‌کنندهٔ این توصیف، اندیشهٔ هدایت‌کنندهٔ آن را در جمله‌ای از داستایفسکی خلاصه می‌کند: «ما همه مسئول همه‌چیز هستیم و بالاتر از همه مسئول همهٔ انسان‌ها، و من بیش از همهٔ انسان‌های دیگر.»

از نظر لویناس، «بودن با دیگران»، که اولین و تفکیک‌ناپذیرترین صفت هستی انسانی است، پیش و بیش از هرچیز به معنای مسئولیت‌پذیری[۲] است. «از آن لحظه‌ای که دیگری به من نگاه می‌کند، من مسئول او هستم، بدون این‌که حتی مسئولیتی به خاطر او پذیرفته باشم.» مسئولیت من تنها شکلی است که به واسطهٔ آن دیگری برای من وجود دارد؛ مسئولیت من وجه حضور او و وجه همجواری اوست:

> **دیگری** فقط از حیث مکانی به من نزدیک نیست، یا مانند پدر یا مادر به من نزدیک نیست، بلکه او در اساس تا جایی به من نزدیک می‌شود که من خود را مسئول او احساس می‌کنم ــ به همان اندازه که من در قبال او مسئولم. این ساختاری است که به هیچ وجه به آن نوع رابطهٔ قصدی[۳] که در معرفت[۴] ما را به ابژه مربوط می‌کند شباهت ندارد ــ صرف‌نظر از این‌که این ابژه ابژهٔ انسانی باشد یا ابژهٔ دیگر. همجواری ربطی به قصدیت ندارد؛ به‌ویژه به این‌که به دیگری معرفت داشته باشم ربطی ندارد.

بالاتر از همه، مسئولیت من نامشروط است. این مسئولیت به معرفت قبلی من به کیفیات ابژهٔ این معرفت ربطی ندارد، بلکه مقدم بر این معرفت است. این مسئولیت به قصد و نیت نشئت‌گرفته از منفعت‌طلبی در مورد ابژه ربطی ندارد بلکه مقدم بر این نیت است. معرفت و قصد، هیچ‌کدام، به دیگری، و به وجه مشخصاً انسانیِ با هم بودن، کمکی نمی‌کنند. «پیوند با دیگری فقط در هیئت مسئولیت محقق می‌شود»:

> صرف‌نظر از این‌که این مسئولیت را بپذیریم یا نپذیریم، صرف‌نظر از این‌که

1. Emmanuel Levinas
2. responsibility
3. intentional
4. knowledge

> بدانیم یا ندانیم چگونه آن را به عهده بگیریم، و صرف‌نظر از این‌که بتوانیم یا نتوانیم کار مشخصی برای **دیگری** انجام دهیم. بگوییم: من این‌جا هستم.[۱] برای انجام دادن کاری برای **دیگری**. برای دهش.[۲] روح انسانی بودن، همین ... من رابطهٔ انسان‌ها را در همجواری با **دیگری** تجزیه و تحلیل می‌کنم ــ فراتر از تصویری که خود از انسان دیگر می‌سازم ــ چهرهٔ او، که بیان‌کنندهٔ **دیگری** است (و تمام بدن انسانی در این معنا کم و بیش چهره است)، چیزی است که به من حکم می کند به او خدمت کنم ... چهرهٔ او به من دستور می‌دهد و مرا به کار می‌گیرد. معنای چهره دستوری است که معنا پیدا کرده است. دقیق‌تر بگویم، اگر چهرهٔ او به معنی دستور دادن به من باشد، این دستور شبیه دالی معمولی نیست که مدلولی دارد؛ این دستور دلالتگری واقعی چهره است.

در واقع، به گفتهٔ لویناس، مسئولیت‌پذیری ساختار اساسی، اولیه و بنیادی سوبژکتیویته است. این مسئولیت به معنی «مسئولیت در قبال **دیگری** است»، و از این رو مسئولیت‌پذیری است «در قبال کاری که انجام نداده‌ام، یا در قبال کاری که ربطی به من ندارد». این مسئولیت وجودی، که تنها معنی سوبژکتیویته است، ربطی به هیچ تعهد قراردادی‌ای ندارد. و همین‌طور هیچ وجه اشتراکی با حساب و کتاب من دربارهٔ سود متقابل ندارد. این مسئولیت‌پذیری به توقع درست یا بیهوده‌ای از معامله به مثل، «متقابل بودن نیت‌ها»، یا به این‌که دیگری مسئولیت‌پذیری مرا با مسئولیت‌پذیری خود پاسخ دهد نیازی ندارد. من مسئولیت خود را به امر یک نیروی برتر نمی‌پذیرم، اعم از این‌که این نیرو آیین‌نامه‌ای اخلاقی باشد که به موجب ترس از جهنم تضمین شده یا آیین‌نامه‌ای حقوقی که ترس از زندان اجرای آن را تضمین کرده باشد. به دلیل این‌که مسئولیت خاص من از این موارد نیست، آن را مانند یک بار با خود حمل نمی‌کنم. من وقتی از خودم سوژه می‌سازم مسئول می‌شوم. مسئول بودن قوام‌یافتگی[۳] من است به عنوان سوژه. به همین دلیل این کار من است، و فقط کار من. «رابطهٔ بیناسوژگانی رابطه‌ای نامتقارن است ... من در قبال **دیگری** مسئولم بی‌آن‌که انتظار داشته باشم دیگری هم همین کار را بکند، حتی اگر به خاطر آن بمیرم. پاسخ دادن یا ندادن مسئلهٔ اوست.»

به دلیل این‌که مسئولیتْ وجه وجودیِ سوژهٔ انسانی است، اخلاقْ ساختار

---

1. me voici
2. to give
3. constitution

اولیهٔ روابط بیناسوژگانی در ابتدایی‌ترین شکل آن است؛ در شکلی که تحت تأثیر عوامل غیراخلاقی (از قبیل علایق، محاسبهٔ سود، جستجوی عقلانی برای یافتن راه‌حل‌های مطلوب، یا تسلیم به فشار) قرار نمی‌گیرد. به دلیل این‌که جوهر اخلاق وظیفه در قبال دیگری است (که با تعهد تفاوت دارد)، و وظیفه‌ای است که قبل از همهٔ منفعت‌طلبی‌ها قرار دارد، ریشه‌های اخلاق از سطح تمهیدات جامعگانی، تمهیداتی از قبیل ساختارهای سلطه یا فرهنگ، پایین‌تر می‌روند. قبل از این‌که فرایندهای جامعگانی شروع شوند، ساختار اخلاق (که مترادف با بیناسوژگانیت است) وجود دارد. اخلاق محصول جامعه نیست. اخلاق چیزی است که جامعه آن را غصب می‌کند ــ از آن سوءاستفاده می‌کند، جهتش را تغییر می‌دهد، یا راهش را می‌بندد.

برعکس، رفتار غیراخلاقی، رفتاری که مسئولیت در قبال دیگران را وامی‌گذارد و به فراموشی می‌سپارد، معلول نقصی در کارکرد جامعگانی نیست. و به همین دلیل، وقوع رفتارهای غیراخلاقی، و نه اخلاقی، است که تحقیقاتی در زمینهٔ مدیریت اجتماعی بیناسوژگانیت را ضروری می‌سازد.

همجواری اجتماعی و مسئولیت اخلاقی

مسئولیت‌پذیری، این سنگ‌بنای همهٔ رفتارهای اخلاقی، از همجواری با دیگری سرچشمه می‌گیرد. همجواری به معنی مسئولیت است، و مسئولیت به معنی همجواری است. بحث اولویت نسبی یکی بر دیگری نابجاست، چرا که یکی بدون دیگری قابل تصور نیست. تعلیق مسئولیت، و بی‌اثر کردن فشار اخلاقی ناشی از آن، باید ضرورتاً متضمن نشستن فاصلهٔ جسمی و روانی به جای نزدیکی و همجواری باشد (و در واقع مترادف با آن است). مفهوم مقابل همجواری فاصلهٔ اجتماعی است. ویژگی اخلاقی همجواری مسئولیت است؛ و ویژگی اخلاقی فاصلهٔ اجتماعی فقدان رابطهٔ اجتماعی، یا دیگری‌هراسی، است. وقتی همجواری از بین رفت، ندای مسئولیت خفه می‌شود، و وقتی همنوع انسانی به **دیگری** تبدیل شد، این مسئولیت ممکن است جای خود را به کین‌توزی بدهد. فرایند تبدیل همنوع انسانی به دیگری مترادف با فرایند تفکیک اجتماعی است. و همین تفکیک بود که در یهودی‌کشی نابود شدن هزاران انسان را ممکن ساخت و سبب شد میلیون‌ها

نفر بدون اعتراض این کشتار را تماشا کنند. و دستاورد تکنولوژیک و دیوانسالارانهٔ جامعهٔ عقلانی مدرن بود که بروز چنین تفکیکی را امکان‌پذیر ساخت.

هانس مومزن،[۱] یکی از برجسته‌ترین تاریخدانان آلمانی که به تاریخ دورهٔ نازی‌ها مسلط است، اخیراً اهمیت تاریخی یهودی‌کشی و مسائل ناشی از آن را برای خودآگاهی جامعهٔ مدرن به‌اختصار بیان کرده است:

> در حالی که تمدن غربی وسایلی برای نابودی جمعی غیرقابل تصور به وجود آورده، تربیت ناشی از تکنولوژی مدرن و تکنیک‌های عقلانی‌سازی به ذهنیتی کاملاً تکنوکراتیک و دیوانسالار انجامیده است. نمونهٔ این ذهنیت، ذهنیت مجریان یهودی‌کشی بود، اعم از این‌که این مجریان خود مستقیماً مرتکب قتل شده بودند یا پشت میزهای ادارهٔ امنیت مرکزی رایش (Reichssicherheithauptamt)، در ادارات امور دیپلماتیک، یا به عنوان نمایندگان رایش سوم در کشورهای اشغال‌شده یا کشورهایی با حکومت‌های دست‌نشاندهٔ رایش کار اعزام یا تصفیه را تدارک می‌دیدند. از این لحاظ به نظر می‌رسد تاریخ یهودی‌کشی هشداری[۲] است به دولت مدرن.[(۸)]

صرف‌نظر از این‌که دولت نازی چه چیزهای دیگری به دست آورده، در این تردیدی نیست که این دولت موفق شده است بر موانع سنگین کشتار سیستماتیک، هدفمند و فارغ از احساسات مردم ـــ اعم از پیر و جوان، زن و مرد ـــ فایق آید: آن «دلسوزی حیوانی‌ای که همهٔ انسان‌های عادی هنگام مشاهدهٔ رنج جسمانی دیگران تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند».[(۹)] ما دربارهٔ دلسوزی حیوانی چیزی نمی‌دانیم، اما این را می‌دانیم که راهی برای نگریستن به شرایط انسانی ابتدایی وجود دارد که به‌روشنی نشان می‌دهد امتناع انسان از قتل، خودداری از آزار رساندن به انسان دیگر، و اصرار بر کمک به کسانی که رنج می‌برند همگانی است؛ یعنی همان مسئولیت شخصی در قبال آسایش دیگری. اگر این

---

1. Hans Mommsen

۲. mene tekel: اشاره دارد به پیشگویی دانیال نبی که در عهد عتیق آمده است. در مهمانی بَلْشصَّر، شاه بابل، دستی از غیب پدیدار شد و عباراتی را بر دیوار نوشت. دانیال نبی این عبارات را چنین تفسیر کرد: «مَنا؛ خدا سلطنت تو را شمرده و آن را به انتها رسانده است. ثَقِیل؛ در میزان سنجیده شده و ناقص درآمده‌ای. فَرَسْ؛ سلطنت تو تقسیم گشته و به مادیان و فارسیان بخشیده شده است» (کتاب دانیال نبی، ۵: ۲۶–۲۸).ـــ م.

نظر درست، یا حداقل موجه، باشد، آن‌وقت عمل رژیم نازی قبل از هر چیز دیگر عبارت بود از خنثی کردن تأثیر اخلاقی وجه وجودی انسان. مهم است بدانیم که آیا این موفقیت به ویژگی‌های منحصر به‌فرد جنبش و حکومت نازی‌ها مربوط بود یا به ویژگی‌های عمومی جامعهٔ ما که نازی‌ها آن‌ها را به شکل ماهرانه‌ای به خدمت هدف‌های هیتلر درآوردند.

تا یک یا دو دهه پیش ــ نه‌فقط در بین مردم عادی بلکه همین‌طور در بین مورخان ــ معمول بود که تبیین کشتارجمعی یهودیان اروپایی را در تاریخ طولانی یهودی‌ستیزی در این قاره جستجو کنند. لازمهٔ چنین تبیینی این بود که یهودی‌ستیزی در آلمان را بیشتر از هر جای دیگری قوی، بی‌رحمانه و جنایتکارانه قلمداد کنند؛ به هر حال در آلمان بود که طرح وحشتناک نابود کردن کل یک نژاد به اجرا گذاشته شده بود. اما، همان‌طور که از فصول دوم و سوم به خاطر داریم، هم این تبیین و هم تبیین‌های ناشی از آن در نتیجهٔ تحقیقات تاریخی بی‌اعتبار شده‌اند. بین نفرت سنتی و پیشامدرن از یهودیان و طرح نابودسازی مدرن، که برای اجرای یهودی‌کشی اجتناب‌ناپذیر بود، یک گسست روشن وجود دارد. تا آن‌جا که به کارکرد احساسات عمومی مربوط می‌شود، حجم در حال افزایشِ مدارک تاریخی بدون تردید نشان می‌دهد که بین احساسات ضدِیهودی معمولی، سنتی، «همسایه‌وار»، و مبتنی بر رقابت و اشتیاق به قبول دیدگاه نازی‌ها در خصوص کشتار همگانی یهودیان و به اجرا درآوردن آن تقریباً همبستگی منفی[1] وجود دارد.

در این مورد بین تاریخدانانی که به مطالعهٔ دوران نازی‌ها پرداخته‌اند اتفاق‌نظر فزاینده وجود دارد که اجرای یهودی‌کشی خنثی کردن رویکردهای معمول آلمانی‌ها به یهودیان را الزام‌آور می‌ساخت، نه بسیج کردن آنان را. این نکته به این معنی است که ادامهٔ «طبیعی» کینهٔ سنتی از یهودیان بیشتر نوعی احساس بیزاری از «اعمال رادیکال» آدمکش‌های نازی بود تا علاقه به همکاری با این آدمکش‌ها در کشتارجمعی؛ و کسانی که آدمکشی اس‌اس‌ها را برنامه‌ریزی می‌کردند برای این کار مجبور بودند با جدا کردن استقلال عملشان از احساسات مردم کار خود

۱. negative correlation: رابطه‌ای است بین دو متغیر که وقتی یکی از آن‌ها رشد می‌کند دیگری افت می‌کند و برعکس.ــم.

را جلو ببرند تا از تأثیر رویکردهای سنتی، لحظه‌ای و جمعی آنان دربارهٔ قربانیان در امان بمانند.

یافته‌های بجا و متقاعدکنندهٔ مطالعات تاریخی اخیراً بار دیگر در کلام مارتین بروشت[1] تکرار شده‌اند: «در شهرها و شهرک‌هایی که یهودیان بخش بزرگی از جمعیت را تشکیل می‌دادند، رابطهٔ آلمانی‌ها و یهودیان، حتی در اولین سال‌های حکومت نازی‌ها، در مجموع نسبتاً خوب و عاری از خصومت بود.»(۱۰) تلاش نازی‌ها برای تحریک احساسات ضدیهودی و تبدیل کین‌توزی ایستا به کین‌توزی پویا (تمایزی که به‌درستی در آثار مولر کلاودیوس[2] مطرح شده است) ــ یعنی تحریک مردم بی‌طرف و فارغ از تعلقات ایدئولوژیک برای دست زدن به اعمال خشونت‌آمیز علیه یهودیان یا حداقل حمایت فعال از نمایش قدرت گروه حملهٔ هیتلر (اس‌آ) ــ در مقابل نفرت مردم از فشارهای جسمانی، بیزاری فطری از ایجاد رنج و عذاب جسمانی، وفاداری سرسختانهٔ انسان‌ها به همسایگان، به کسانی که می‌شناسند و در نقشهٔ جهانِ خود آنان را اشخاص محسوب می‌کنند نه نمونه‌های ناشناخته‌ای از یک نوع، با شکست روبه‌رو شد. تعرضات خشونت‌بار گروه حمله در اولین ماه‌های حکومت هیتلر بایست قطع و شدیداً سرکوب می‌شد تا تهدید بیزاری و شورش عمومی رفع شود؛ هیتلر، ضمن این‌که از لجن‌پراکنی‌های ضدیهودی پیروانش لذت می‌برد، مجبور شد شخصاً در متوقف ساختن همهٔ ابتکارات ضدیهودی در سطح تودهٔ مردم دخالت کند. بایکوت ضدیهودی، که قرار بود تا ابد ادامه یابد، در آخرین لحظه به «تظاهرات اخطار» یک‌روزه تخفیف پیدا کرد، بخشی به دلیل ترس از واکنش‌های خارجی ولی عمدتاً به دلیل فقدان آشکار علاقهٔ عمومی مردم. بعد از روز بایکوت (یکم آوریل ۱۹۳۳)، رهبران نازی در گزارش‌ها و اعلامیه‌های خود از بی‌توجهی‌های گستردهٔ مردم ــ به استثنای گروه حمله و اعضای حزب ــ شکایت و کل ماجرا را یک شکست ارزیابی کردند؛ و از این ماجرا نتیجه گرفتند که لازم است برای آگاهی توده‌ها از نقششان در اجرای اقدامات ضدیهودی تبلیغات گسترده‌ای به عمل آید.(۱۱) شکست بایکوت یک‌روزه، علی‌رغم همهٔ کوشش‌های بعدی، به الگویی برای همهٔ سیاست‌های ضدیهودی بعدی تبدیل شد، که برای موفقیتشان به شرکت

1. Martin Broszat
2. Müller-Claudius

فعال همهٔ مردم نیاز داشتند. بعد از این روز، مغازه‌ها و مطب‌های یهودیان تا زمانی که باز بودند به جلب مشتری و بیمار ادامه دادند. دهقانان فرانکونیا[1] و باواریا را به‌زور مجبور کردند داد و ستد خود را با تجار یهودی دام متوقف سازند. همان‌طور که قبلاً گفتم، شب کریستال، تنها کشتار همگانی‌ای که رسماً برنامه‌ریزی و هماهنگ شده بود و برنامه‌ریزان آن امیدوار بودند آلمانی‌های عادی را برای خشونت ضدیهودی برانگیزند، به ضدخود تبدیل شد. برعکس، اکثر مردم با دیدن پیاده‌روهایی که پر از شیشه‌های شکسته بودند و مشاهدهٔ همسایگان قدیمی خود که جوانان شرور آن‌ها را سوار ماشین زندان می‌کردند با ابراز نفرت واکنش نشان دادند. نکته‌ای که بسیار مهم است این است که همهٔ این واکنش‌های منفی مردم به نمایش عمومی خشونت‌های ضدیهودی، بدون هر نوع تناقض آشکار، با رضایت توده‌ها از تصویب مقررات ضدیهودی همراه بود ــ با تعریف مجدد واژهٔ یهودی در این مقررات، حذف یهودیان از دایرهٔ ملت آلمان و افزایش محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های قانونی برای یهودیان.(۱۲)

یولیوس اشترایشر، از پیشگامان تبلیغات ضدیهودی، کشف کرد که اساسی‌ترین وظیفه‌ای که روزنامهٔ او دِر اشتورمر[2] بر عهده دارد این است که کلیشهٔ «یهودی به معنی عام کلمه» را به تصاویر شخصی یهودیانی که خوانندگانش می‌شناختند ربط دهد؛ به همسایگانشان، دوستانشان یا شرکای تجاری‌شان. طبق نظر دنیس ای. شووالتر،[3] مؤلف یک تک‌نگاری روشنگر دربارهٔ تاریخ کوتاه ولی طوفانی این روزنامه، اشترایشر تنها کسی نبود که به چنین کشفی نایل آمد: «یکی از چالش‌های عمدهٔ یهودی‌ستیزی سیاسی این بود که تصویر ذهنی مردم از 'یهودی همسایه' را از بین ببرد ــ آشنایان یا همراهان زنده و حاضری که به نظر می‌رسید نفس وجودشان اعتبار آن کلیشهٔ منفی، یا آن 'یهودی اسطوره‌ای'، را نفی می‌کند.»(۱۳) به نظر می‌رسید بین تصاویر شخصی و کلیشه‌های انتزاعی همبستگی فوق‌العاده ضعیفی وجود دارد؛ چنان‌که گویی در عادت‌های انسانی این توانایی وجود ندارد که تضاد منطقی بین آن دو را مانند یک ناهماهنگی شناختی، یا، کلی‌تر بگوییم، یک مسئلهٔ روان‌شناختی تجربه کنند؛ یا چنان‌که گویی علی‌رغم

---

1. Frankon
2. *Der Stürmer*
3. Dennis E. Showalter

مرجع اشارهٔ ظاهراً مشابه تصاویر شخصی و انتزاعی، این دو در مجموع به عنوان دو مفهوم متعلق به یک طبقه ارزیابی نمی‌شوند، تصاویری که بتوان آن‌ها را با هم مقایسه کرد، در مقابل هم قرار داد، و بالاخره تأیید یا ردشان کرد. مدت‌ها بعد از این‌که ماشین نابودی جمعی کاملاً به کار افتاد ــ دقیق‌تر بگوییم، در اکتبر ۱۹۴۳ ــ هیملر در مقابل پیروانش گله کرد که حتی فداکارترین اعضای حزب، که در مورد نابودی کامل نژاد یهود کوچک‌ترین تأسفی از خود نشان نداده‌اند، یهودیان مخصوص خودشان را دارند که می‌خواهند استثنا قلمداد شوند و از آن‌ها حمایت شود:

> همهٔ اعضای حزب می‌گویند: «یهودیان باید نابود شوند. روشن است. حذف یهودیان، و نابودی آنان بخشی از وظایف ماست. خوب، ما این کار را خواهیم کرد.» و آن‌وقت همهٔ آنان، هشتادمیلیون آلمانی خوب، می‌آیند و هر کدام یهودی شریف خود را دارند. «البته که بقیه خوک‌اند، ولی این یکی یهودی درجه اول است.»[۱۴]

به نظر می‌رسد آنچه تصاویر شخصی و کلیشه‌های انتزاعی را از هم جدا می‌کند و از تصادم آن‌ها، که هر اهل منطقی می‌تواند گمان برد که اتفاق خواهد افتاد، جلوگیری می‌کند اشباع اخلاقی اولی و خصلت فارغ از اخلاق و کاملاً عقلانی دومی است. آن بستر مسئولیت‌پذیریِ مبتنی بر همجواری که تصاویر شخصی درون آن شکل می‌گیرند آن‌ها را با یک دیوار اخلاقی ضخیم محاصره می‌کند که عملاً استدلال‌های «صرفاً انتزاعی» به آن راه ندارند. کلیشه‌های فکری، هر قدر هم قانع‌کننده و موذیانه باشند، در محدوده‌ای که مراودات شخصی شروع می‌شود، ناگهان متوقف می‌شوند. «دیگری» در مفهوم یک مقولهٔ انتزاعی به «دیگری»‌ای که من می‌شناسم ربطی ندارد. دومی به حوزهٔ اخلاق تعلق دارد، در حالی که اولی کاملاً بیرون از حوزهٔ اخلاق است. دومی در عالم معناشناسی خوب و بد قرار دارد که سرسختانه از گردن نهادن به گفتمان کارایی و انتخاب عقلانی سر باز می‌زند.

سرکوب اجتماعی مسئولیت اخلاقی

ما اکنون می‌دانیم که بین دیگری‌هراسی مبهم و کشتارجمعی طراحی و اجراشده

به دست نازی‌ها ارتباط مستقیم ناچیزی وجود دارد. به‌علاوه آنچه شواهد تاریخی انباشته‌شده قویاً نشان می‌دهند این است که کشتارجمعی یهودیان، در مقیاس بی‌سابقهٔ خود، نتیجهٔ بیداری، رهایی، ارتقا، تشدید یا فوران تمایلات شخصی خفته نبوده است (و با در نظر گرفتن تمام احتمالات نمی‌توانست باشد)؛ و همین‌طور این کشتار در هیچ معنای دیگری نمی‌توانست ادامهٔ آن‌گونه دشمنی‌ها باشد که از روابط رو در روی شخصی برمی‌خیزند، هرچند هم این روابط در مواقعی تند و تلخ بوده باشند. برای پیدایش این‌گونه دشمنی‌های شخصی محدودیت‌های روشنی وجود دارند و در بسیاری موارد اگر فراتر از حد معینی تشویق و تحریک شوند با مقاومت رو به رو می‌شوند. و این حد آن مسئولیت بنیادین در قبال دیگری است که به طور جدانشدنی با همجواری انسانی، با «زندگی با دیگران»، در هم تنیده است. یهودی‌کشی فقط در شرایطی می‌توانست به مرحلهٔ اجرا درآید که تأثیر رانه‌های اخلاقی اولیه خنثی شده باشد، ماشین کشتار از حوزه‌ای که این رانه‌ها در آن پدید می‌آیند و به کار بسته می‌شوند جدا شود، و این رانه‌ها به حاشیه رانده شوند یا در مجموع نسبت به کاری که باید انجام شود نامربوط تلقی گردند.

این خنثی کردن، منزوی کردن و به حاشیه راندن حوزهٔ اخلاق یکی از دستاوردهای رژیم نازی بود؛ رژیمی که توانست دستگاه عظیم صنعت، حمل و نقل، علم، دیوانسالاری و تکنولوژی مدرن را به کار گیرد. بدون این دستگاه، یهودی‌کشی غیرقابل تصور بود؛ و پندار عظیم اروپای پاک از یهودیان، و نابود کردن کامل نژاد یهودیان به چند کشتارجمعی کوچک و بزرگ به دست روان‌پریشان، سادیست‌ها، دیوانه‌ها یا سایر معتادان به خشونت‌های بی‌دلیل خلاصه می‌شد؛ این کشتارهای جمعی، هر چقدر هم ظالمانه و خونبار، نمی‌توانستند با هدفی که تعیین شده بود متناسب باشند. طراحی «حل مسئلهٔ یهودیان» به عنوان یک وظیفهٔ عقلانی، دیوانسالارانه و تکنیکی بود که بالاخره نشان داد ابزار مناسبی برای تحقق تصور هیتلر است؛ کاری که در مورد گروه ویژه‌ای از اشیا به دست گروه ویژه‌ای از متخصصان و سازمان‌های تخصصی انجام می‌گیرد ــ به عبارت دیگر، به عنوان یک وظیفهٔ غیرشخصی که احساسات و تعهدات شخصی را در کار دخالت نمی‌دهد. همین‌طور، اگر هدف‌های آیندهٔ عملیات دیوانسالارانه، یعنی یهودیان، از افق زندگی روزمرهٔ آلمانی‌ها حذف نمی‌شدند، از شبکهٔ مراودات شخصی بریده نمی‌شدند و در عمل به نمونه‌هایی از یک مقوله، یک کلیشه ــ به مفهوم انتزاعی یهودی متافیزیکی

ــ تبدیل نمی‌شدند، راه‌حل انتخاب‌شده نمی‌توانست این‌گونه طراحی شود، و مطمئناً نمی‌توانست این‌گونه به اجرا درآید. یعنی تا موقعی که یهودیان «دیگرانی» نبودند که مسئولیت اخلاقی در مورد آنان صدق نکند و رانه‌های اخلاقی طبیعی به حمایت از آنان برنخیزند یهودی‌کشی ممکن نمی‌شد.

ایان کرشو[1] در تحلیل دقیق خود از شکست‌های متوالی نازی‌ها در تحریک نفرت مردم علیه یهودیان و به خدمت گرفتن آن برای «حل مسئلهٔ یهودیان» به نتایج زیر رسیده است:

> آن‌جا که نازی‌ها از هر جای دیگر موفق‌تر بودند شخصیت‌زدایی از یهودیان بود. هرچه یهودیان بیشتر از زندگی اجتماعی بیرون رانده می‌شدند، بیشتر به نظر می‌رسید با کلیشه‌های تبلیغات تطابق پیدا می‌کنند؛ تبلیغاتی که، به طور پارادوکسیکال، هرچه کمتر یهودی واقعی در خود آلمان باقی مانده بود بیشتر تشدید می‌شد. شخصیت‌زدایی از یهودیان بی‌اعتنایی وسیع موجود در افکار عمومی آلمان را افزایش داد و مرحلهٔ مهمی بین خشونت‌های قدیمی و «خط مونتاژ» نابودی به شیوهٔ عقلانی در اردوگاه‌های مرگ به وجود آورد.
>
> «راه‌حل نهایی» بدون گام‌های تدریجی حذف یهودیان از جامعهٔ آلمان امکان‌پذیر نبود. کاری که کاملاً جلوِ چشمان مردم انجام گرفت در شکل حقوقی خود با تأیید وسیع آنان همراه شد و به شخصیت‌زدایی از یهودیان و تحقیر چهرهٔ یهودیان انجامید.(۱۵)

همان‌طور که در فصل سوم خاطرنشان کردم، آلمانی‌هایی که به اوباشان گروه حمله (اس‌آ)، به دلیل آزار رساندن به «یهودیان همسایه»، اعتراض کردند (حتی کسانی که جسارت پیدا کردند انزجار خود را آشکارا بیان کنند)، با بی‌اعتنایی و غالباً با رضایت، محدودیت‌های قانونی اعمال‌شده در مورد «یهودیان در مفهوم عام کلمه» را پذیرفتند. اقداماتی که در صورت اعمال آن‌ها در مورد آشناهایشان وجدان اخلاقیِ آنان را می‌آزرد وقتی متوجه یک مقولهٔ انتزاعی و کلیشه‌ای شد در آنان هیچ‌گونه احساسی برنینگیخت. آنان ناپدید شدن تدریجی یهودیان از دنیای روزمره را با آرامش پذیرفتند یا اصلاً متوجهش نشدند. تا جایی که در نظر سربازان جوان آلمانی یا اعضای اس‌اس، که مسئولیت «پاکسازی» شمار[2] زیادی از یهودیان را بر عهده داشتند، یهودی «فقط 'شیئی در موزه' بود، چیزی برای

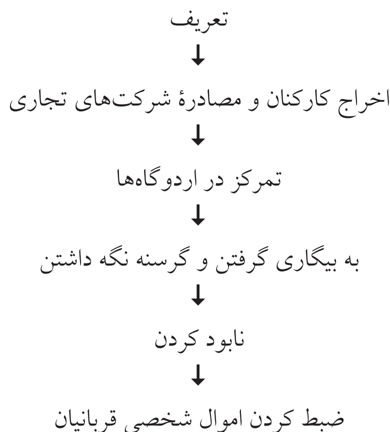
1. Ian Kershaw
2. Figuren

تماشا کردن از روی کنجکاوی، یک فسیل حیوانی شگفت‌انگیز، با ستارهٔ زردی بر سینه، شاهدی بر ایام گذشته و نه متعلق به زمان حاضر، چیزی که باید سفر درازی بکنی تا بتوانی آن را ببینی».(۱۶) در یهودی‌کشی اخلاق این‌قدر دور نرفت. چرا که اخلاق ترجیح می‌دهد در خانه و در زمان حال باقی بماند. به تعبیر هانس مومزن:

> سیاست هدریش در مورد منزوی کردن اجتماعی و اخلاقی اقلیت یهودی از اکثریت مردم با اعتراض عمده‌ای از طرف مردم رو به رو نشد، چرا که آن بخش از یهودیان که در تماس نزدیک با همسایگان آلمانی خود بودند یا مشمول تبعیض روزافزون نبودند یا گام به گام از آنان جدا شده بودند. فقط بعد از این‌که قوانین تبعیض‌آمیزِ در حال افزایش یهودیان آلمانی را مجبور کرد نقش نجس‌ها[1] را بازی کنند، و آن‌ها را کاملاً از هر ارتباط اجتماعی منظم با اکثریت مردم محروم کرد، این امکان به وجود آمد که اخراج و نابود کردن آنان بدون سست شدن ساختار اجتماعیِ رژیم به مرحلهٔ اجرا درآید.(۱۷)

رائول هیلبرگ، برجسته‌ترین محقق تاریخ یهودی‌کشی، گام‌هایی را که به تخریب تدریجی موانع اخلاقی منجر شد و ماشین نابودی جمعی را به حرکت درآورد چنین تصویر می‌کند:

> فرایند نابودی در جامعهٔ مدرن، در شکل کاملش، ساختاری مشابه نمودار زیر دارد:



---

1. pariahs

به این ترتیب توالی گام‌ها در فرایند نابودی مشخص شده‌اند. اگر اصراری وجود دارد که بیشترین صدمه به یک گروه از مردم وارد شود، ضرورت دارد نوعی دیوانسالاری ــ اهمیتی ندارد دستگاه[1] آن چقدر غیرمتمرکز یا فعالیت‌های آن چقدر عاری از برنامه‌ریزی باشد ــ قربانیان خود را از این مراحل بگذراند.(۱۸)

این مراحل، به گفتهٔ هیلبرگ، بر اساس منطق تعیین شده‌اند و قسمی توالی منطقی را شکل می‌دهند؛ قسمی توالی منطبق با موازین مدرنی که ما را وادار می‌کنند کوتاه‌ترین راه و کاراترین وسایل دستیابی به هدف‌ها را جستجو کنیم. اگر تلاش کنیم اصل راهنمای این راه‌حل برای حل مسئلهٔ نابودی جمعی را کشف کنیم، درمی‌یابیم که مراحل متوالی بر اساس منطق اخراج از حوزهٔ وظیفهٔ اخلاقی (یا، اگر مفهوم پیشنهادی هلن فاین را به کار بندیم، اخراج از جهان تعهدات)(۱۹) شکل گرفته‌اند.

تعریف باعث می‌شود گروه قربانی، به عنوان یک گروه متفاوت، از بقیه جدا شود (هر تعریفی به معنی انشقاق کل به دو پاره است ــ پارهٔ مشخص‌شده و پارهٔ مشخص‌نشده)، به نحوی که آنچه به این گروه اطلاق می‌شود به بقیه اطلاق نمی‌شود. با همین عملِ تعریف کردن، گروه جداشده هدف رفتار خاصی قرار می‌گیرد؛ آنچه برای مردم «معمولی» مناسب است الزاماً برای این گروه مناسب نیست؛ علاوه بر این، اعضای فردی این گروه به نمونه‌های یک سنخ[2] تبدیل می‌شوند؛ چیزی در طبیعت این سنخ هست که به خصیصه‌های فردی اعضای آن سرایت می‌کند، همجواری معصومانهٔ اصلی را به خطر می‌اندازد، و استقلال آن را به عنوان یک جهان اخلاقی خودکفا[3] محدود می‌کند.

اخراج‌ها و مصادره‌ها اکثر قراردادهای حوزهٔ عمومی را از بین می‌برند، و فاصلهٔ جسمانی و معنوی را جانشین همجواری گذشته می‌کنند. گروه قربانی اکنون به طور مؤثر از دیدها دور نگه داشته می‌شود؛ دربارهٔ این گروه در بهترین حالت اخباری به گوشمان می‌رسد، اما امکان ندارد بتوانیم آن اخبار را به دانشی دربارهٔ سرنوشت‌های فردی ترجمه و به این ترتیب با مراجعه به تجارب شخصی خود صحت و سقم آن را تأیید کنیم.

تمرکز در اردوگاه‌ها فرایند فاصله انداختن را تکمیل می‌کند. گروه قربانی‌شده

1. apparatus
2. type
3. self-sustained

و بقیه دیگر همدیگر را ملاقات نمی‌کنند، روند زندگی آنان با هم تلاقی نمی‌کند، ارتباط آنان به پایان می‌رسد، آنچه بر سر گروه جداشده می‌آید به دیگری ربطی پیدا نمی‌کند، و معنایی ندارد که به‌آسانی بتوان آن را به واژگان مربوط به مراودات انسانی ترجمه کرد.

بیگاری و گرسنگی کاری واقعاً شگفت‌انگیز انجام می‌دهند: آن‌ها توحش را لباس انسانیت می‌پوشانند. شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهند رؤسای محلی نازی از سرپرستان خود اجازه می‌خواستند که بعضی یهودیان تحت نظر خود را بکشند (مدت‌ها پیش از آن‌که علامتی برای شروع کشتارجمعی داده شود) تا آنان را از عذاب گرسنگی نجات دهند؛ از آن‌جا که تأمین مواد غذایی کافی برای نگهداری تعداد زیاد جمعیت گتوها که ثروت و درآمدشان به تاراج رفته بود میسر نبود، کشتن آنان عملی دلسوزانه و در واقع تجلی انسانیت تلقی می‌شد. «دایرهٔ شیطانی سیاست‌های فاشیستی» اجازه می‌داد «عمداً نوعی وضعیت غیرقابل تحمل و حالت فوق‌العاده آفریده شود تا برای مشروع جلوه دادن گام‌های رادیکال‌تر مورد استفاده قرار گیرد».[۲۰]

و به این ترتیب عمل نهایی، یعنی نابود کردن، به هیچ وجه عملی انقلابی نبود. این عمل، به‌اصطلاح، نتیجهٔ نهایی قدم‌های زیادی بود که قبلاً برداشته شده بودند (گرچه باید به خاطر داشته باشیم که نتیجهٔ کار در آغاز قابل پیش‌بینی نبود). هیچ‌کدام از قدم‌ها با توجه به شرایط موجود اجتناب‌ناپذیر نبودند، ولی هر قدمی انتخاب مرحلهٔ بعدی مسیر نابودی را منطقی می‌ساخت. هرچه زنجیرهٔ امور از عمل اصلی «تعریف» دورتر می‌شد، بیشتر به ملاحظات صرفاً منطقی گردن می‌نهاد و کمتر به منع‌های اخلاقی توجه می‌کرد. واقعیت این است که دیگر به ضرورت انتخاب‌های اخلاقی نیازی نبود.

عبور از هر مرحله به مرحلهٔ دیگر یک ویژگی برجستهٔ مشترک داشت. همهٔ این مراحل فاصلهٔ جسمانی و روانی قربانیان و بقیهٔ مردم را افزایش می‌دادند و در این مورد بین اجراکنندگان و شاهدان کشتار تفاوتی وجود نداشت. عقلانیت ذاتی آن‌ها از منظر هدف نهایی، و کارایی آن‌ها در تکمیل کردن وظیفهٔ نابودی در این کیفیت نهفته بود. به نظر می‌رسد منع‌های اخلاقی در فاصلهٔ زیاد تأثیرگذاری خود را از دست می‌دهند. آن‌ها به طور وصف‌ناپذیری با همجواری انسان‌ها

گره خورده‌اند. برعکس، ارتکاب اعمال غیراخلاقی با هر گام افزایشِ فاصلهٔ اجتماعی آسان‌تر می‌شود. اگر مومزن در این سخن خود حق داشته باشد که «خطر نهفته در جامعهٔ صنعتی امروز عادت کردن به بی‌اعتنایی به اخلاق در مورد اعمالی است که از نزدیک با حوزهٔ تجربی خود آدمی ارتباطی ندارند» و این خطر «بُعد انسان‌شناسانهٔ» تجربهٔ یهودی‌کشی باشد،[۲۱] در این صورت خطری که او درباره‌اش هشدار می‌دهد باید در ظرفیت جامعهٔ صنعتی امروز نهفته باشد که فاصلهٔ انسانی را به حدی گسترش می‌دهد که گوش شنوایی برای مسئولیت اخلاقی و منع‌های اخلاقی باقی نمی‌ماند.

تولید اجتماعی فاصله

به نظر می‌رسد اخلاق، به دلیل ارتباط جدایی‌ناپذیرش با همجواری انسانی، با قانون پرسپکتیو بصری انطباق دارد و هرچه به چشم نزدیک‌تر باشد ابعاد بزرگ‌تری پیدا می‌کند. با افزایش فاصله، مسئولیت‌پذیری در قبال دیگری ضعیف‌تر می‌شود و ابعاد اخلاقی موضوع مبهم‌تر می‌شود؛ تا جایی که هر دو به نقطهٔ محو[۱] می‌رسند و از دید ناپدید می‌شوند.

به نظر می‌رسد این کیفیت رانهٔ اخلاقی از آن نظم اجتماعی که چارچوب کنش‌های متقابل را به وجود می‌آورد مستقل است. آنچه به این نظم بستگی دارد کارآمد بودن پراگماتیک گرایش‌های اخلاقی است؛ ظرفیت آن‌ها برای کنترل عمل انسانی، حد و مرز گذاشتن آن‌ها برای آسیب‌های واردشده به دیگری، و ترسیم پارامترهایی که همهٔ مراودات انسانی در چارچوب آن‌ها قرار می‌گیرند. اهمیت بی‌اعتنایی به اخلاق ــ و خطر آن ــ به‌ویژه در جامعهٔ مدرن، عقلانی، صنعتی و صاحب مهارت تکنولوژیکی ما بیشتر می‌شود، چرا که در چنین جامعه‌ای، عمل انسانی می‌تواند از فاصلهٔ دور تأثیر بگذارد؛ از فاصله‌ای که با پیشرفت علم، تکنولوژی و دیوانسالاری مرتباً افزایش پیدا می‌کند. در چنین جامعه‌ای تأثیرات عمل انسانی به مرحله‌ای بسیار فراتر از «نقطهٔ محوِ» رؤیت اخلاق می‌رسد. ظرفیت بصری رانهٔ اخلاقی، که اصل همجواری محدودش می‌کند، ثابت باقی می‌ماند، در حالی که فاصله‌ای که در آن عمل انسانی می‌تواند

1. vanishing point

مؤثر و معنی‌دار باشد، و نیز تعداد افرادی که ممکن است تحت تأثیر چنین عملی قرار گیرند، به‌سرعت افزایش می‌یابد. و حوزهٔ کنش‌ها و واکنش‌هایی که تحت تأثیر رانه‌های اخلاقی قرار دارند، در مقایسه با حجم فزایندهٔ اعمالی که از دخالت آن‌ها در امان می‌مانند، محدودتر می‌شود.

موفقیت شناخته‌شدهٔ تمدن مدرن در نشاندن معیارهای عقلانیِ دست زدن به عمل به جای همهٔ معیارهای دیگر، که بر اساس تعریف مدرنْ معیارهایی «غیرعقلانی» بودند (و در میان آن‌ها ارزیابی‌های اخلاقی جایگاه مهم‌تری داشتند)، تا حد تعیین‌کننده‌ای به افزایش «کنترل از راه دور» وابسته بود، یعنی به افزایش فاصلهٔ آدمی با جایی که عمل او می‌تواند در آن‌جا اثرگذار باشد. هدف‌های دور و نامرئی عمل هستند که از ارزیابی‌های اخلاقی در امان می‌مانند؛ و انتخاب عملی که می‌تواند چنین هدف‌هایی را تحت تأثیر قرار دهد از بند محدودیت‌هایی که رانه‌های اخلاقی تحمیل می‌کنند رها می‌شود.

همان‌طور که آزمایش‌های میلگرم به نحوی شگفت اثبات کرده‌اند، خفه کردن الزامات اخلاقی و تعلیق منع‌های اخلاقی دقیقاً از طریق «دور کردن و نامرئی کردن» هدف‌های اصلی عمل به دست می‌آید (گرچه غالباً کنشگر از این امر بی‌اطلاع است)، و نه از طریق جهاد آشکار ضداخلاقی، یا تلقینی که هدفش نشاندن مجموعهٔ دیگری از قواعد به جای نظام اخلاقی کهنه است. آشکارترین نمونهٔ آن‌گونه تکنیک‌هایی که قربانیان را از دیدها پنهان می‌کنند و در نتیجه آنان را از دسترس ارزیابی‌های اخلاقی دور نگه می‌دارند سلاح‌های مدرن‌اند. رشد این سلاح‌ها غالباً به معنی حذف فزایندهٔ امکان نبرد رو یا روست، یعنی حذف عمل کشتن در مقیاسی که برای عقل سلیم عام قابل فهم باشد؛ و این کار را با سلاح‌هایی انجام می‌دهند که، به جای این‌که ارتش‌های درگیر جنگ را با هم رو‌به‌رو و نزدیک سازند، آن‌ها را از هم جدا می‌کنند و بین آن‌ها فاصله می‌اندازند؛ با آماده کردن کاربران سلاح‌ها برای سرکوب رانه‌های اخلاقی خود، یا با حمله‌های مستقیم به اخلاق «کهنه»؛ اخلاقی که به دلیل انتزاعی بودن رابطه‌اش با تمامیت اخلاقیِ استفاده‌کنندگان از سلاح‌ها روز به روز اهمیت قبلی خود را از

دست می‌دهد. به تعبیر فیلیپ کاپوتو،[1] «به نظر می‌رسد ویژگی جنگ فاصله و تکنولوژی است. اگر مردم را از فاصلهٔ زیاد با سلاح‌های پیچیده بکشی هرگز کار خطایی انجام نداده‌ای.»(۲۲) تا موقعی که فرد اثرات واقعی عمل خود را نمی‌بیند، یا تا موقعی که نمی‌تواند به‌روشنی آنچه را می‌بیند به اعمال معصومانه و کوچکی مانند فشار دادن یک دگمه یا چرخاندن عقربه ربط دهد، تعارض اخلاقی محال است ظاهر شود، یا اگر ظاهر شود به شکل ضعیفی ظاهر می‌شود. می‌توان اختراع توپخانه‌هایی را که قادرند هدف‌هایی را بزنند که برای کاربرانِ تفنگ‌های معمولی قابل دیدن نیستند نقطهٔ شروع جنگ مدرن و خاموشی همزمان عوامل اخلاقی دانست: چنین توپخانه‌هایی می‌توانند، در لحظه‌ای که تفنگ‌ها جهت کاملاً متفاوتی را نشانه رفته‌اند، هدف تعیین‌شده را نابود کنند.

پیدایش سلاح‌های مدرن را می‌توان استعاره‌ای دانست برای فرایند بسیار متنوع‌تر و پرشاخه‌تر تولید اجتماعی فاصله. جان لَکس[2] ویژگی‌های مشترک بسیاری از تجلیات این فرایند را دخالت وسیع وساطت در انجام گرفتن عمل، و تولید انسان واسطه تعریف کرده است ــ انسانی که بین من و عمل من قرار می‌گیرد و برای من تجربهٔ مستقیم عمل خودم را ناممکن می‌سازد.

> فاصله‌ای که ما با اعمال خود احساس می‌کنیم متناسب است با بی‌خبر بودن ما از این اعمال؛ و میزان بی‌خبری ما متناسب است با طول زنجیر وساطت‌ها بین ما و اعمال ما ... وقتی آگاهی از زمینهٔ عمل ناپدید می‌شود، اعمال به حرکات بدون نتیجه تبدیل می‌شوند. وقتی نتایج اعمال در معرض دید نباشند، انسان‌ها می‌توانند آلودهٔ نفرت‌انگیزترین اعمال شوند بی‌آن‌که به نقش و مسئولیت خود پی ببرند...
>
> [با دشواری بسیار][3] می‌توان دریافت که چگونه اعمال خود ما، از طریق آثار دورشان، به پیدایش نکبت و نگونبختی کمک کرده‌اند. خود را بی‌گناه دانستن و جامعه را محکوم کردن سلب مسئولیت از خود نیست. این نتیجهٔ طبیعی وساطت‌های فراوان است که ناگزیر به جهالت فاجعه‌بار می‌انجامد.(۲۳)

هنگامی که وساطت در انجام گرفتن عمل دخالت می‌کند، نتایج نهایی عمل خارج

---

1. Philip Caputo
2. John Lachs

۳. قلاب افزودهٔ متن اصلی است.ــم.

از حوزهٔ نسبتاً محدود مراوداتی قرار می‌گیرند که در آن رانه‌های اخلاقی نیروی تنظیم‌کنندهٔ خود را حفظ می‌کنند. برعکس، اعمالی که در حوزهٔ مملو از اخلاق قرار می‌گیرند از نظر بسیاری از شرکت‌کنندگان یا شاهدان آن‌ها آن‌قدر معصومانه و بی‌ضررند که غیراخلاقی تلقی نمی‌شوند. تقسیم دقیق کار و صرفِ طولانی بودن زنجیرهٔ اعمالی که بین شروع عمل و نتایج محسوس آن قرار می‌گیرند بسیاری از عناصر کار جمعی را ـــ هر قدر هم این عناصر نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشند ـــ از کنترل اخلاقی مصون نگه می‌دارند. البته این عناصر هنوز هم موضوع تجزیه‌و تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرند ـــ ولی معیارهای این تحلیل و ارزیابی تکنیکی‌اند نه اخلاقی. «مسائلی» که در این تجزیه و تحلیل مطرح می‌شوند محتاج طرح‌های عقلانی‌تر و بهترند نه تأمل در نفس. کنشگران خود را با وظیفهٔ عقلانی پیدا کردن وسایل بهتر برای هدف‌های معین ـــ و نسبی ـــ مشغول می‌کنند نه با وظیفهٔ اخلاقی ارزیابی هدف نهایی (هدفی که آنان فقط درک مبهمی از آن دارند، یا خود را در مورد آن مسئول نمی‌دانند).

کریستوفر آر. براونینگ[1] در تشریح دقیق تاریخ اختراع و به‌کارگیری کامیون‌های مشهور حامل اتاقک گاز، که راه‌حل اولیهٔ نازی‌ها برای عملی کردن تکنیکی کشتارجمعی ارزان و سریع و تمیز بودند، دنیای روانی کسانی را که درگیر کار بودند چنین توصیف می‌کند:

> متخصصانی که تخصصشان در حالت عادی ربطی به کشتارجمعی نداشت ناگهان دیدند که مهره‌ای کوچک در ماشینِ نابودی‌اند. تخصص و توانایی آنان هنگام اشتغالشان در تولید کامیون‌های گَاز، با مشارکت در تأمین، ارسال، نگهداری و تعمیر وسایل نقلیهٔ موتوری، ناگهان در خدمت کشتارجمعی قرار گرفت ... آنچه آنان را آزار می‌داد انتقادها و شکایت‌ها از عیب‌های محصول تولیدی‌شان بود. نقص‌های کامیون‌های گاز نشانهٔ نقص مهارت‌های آنان بود که بایست برطرف می‌شد. آنان، در ارتباط بسیار نزدیک با مسائلی که در حوزهٔ کاری‌شان ظهور می‌کرد، تلاش می‌کردند اصلاحات تکنیکی لازم را انجام دهند تا محصولشان از نظر مسئولان ماشین‌ها کارآمدتر و قابل قبول‌تر باشد ... بیشترین توجه آنان به این نکته معطوف بود که برای وظایفی که برایشان تعیین شده بود نامناسب ارزیابی نشوند.[۲۴]

1. Christopher R. Browning

در شرایط تقسیم کار دیوانسالارانه، «دیگریِ» درون حلقهٔ همجواری، حلقه‌ای که قواعد مسئولیت اخلاقی بر آن حاکم است، صرفاً یک همکار است؛ همکاری که موفقیت او در انجام وظایف خود به توانایی‌های کنشگر در انجام بخشی از کار که به او محول شده بستگی دارد؛ یا سرپرست بلافصل است که موقعیت شغلی او به همکاری زیردستانش وابسته است؛ یا شخصی یک رده پایین‌تر در سلسله‌مراتب اداری است که انتظار دارد وظایفش به‌روشنی تعریف شوند و قابل اجرا باشند. هنگام سر و کار داشتن با چنین دیگرانی، آن مسئولیت اخلاقی ناشی از همجواری شکل وفاداری به سازمان را به خود می‌گیرد ــ سازمان در مقام صورت‌بندی انتزاعی شبکهٔ تعاملات رو در رو. در وفاداری سازمانی، رانه‌های اخلاقی کنشگران ممکن است در جهت اهداف اخلاقی ناشایست به کار گرفته شوند، بدون این‌که این کار به قواعد اخلاقی مراوده در چارچوب همجواریِ متأثر از رانه‌های اخلاقی آسیب بزند. ممکن است کنشگران هنوز صمیمانه باور داشته باشند که شخصیت سالم و منزهی دارند؛ واقعیت این است که اکنون رفتار آنان با معیارهای اخلاقی حوزهٔ دیگری تطابق دارد؛ حوزه‌ای که استانداردهای دیگری دارد. براونینگ روایت‌های شخصی چهار مأمور دفتر امور یهودیان[1] (D III) را در وزارت امور خارجهٔ آلمان بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که دو نفر از آنان از کار خود راضی بودند، در حالی که دو نفر دیگر ترجیح می‌دادند به دوایر دیگر منتقل شوند:

> هر دو بالاخره موفق شدند از دفتر امور یهودیان بیرون آیند، اما تا موقعی که آن‌جا بودند وظایف خود را به‌دقت انجام می‌دادند. آنان آشکارا از شغل خود شکایت نمی‌کردند ولی پنهانی و بی‌سر و صدا برای انتقال تلاش می‌کردند؛ تمیز نگه داشتن سوابقشان اولین اولویت آنان بود. با اشتیاق یا با اکراه، واقعیت این است که هر چهار نفر با جدیت تمام به کار خود ادامه دادند ... آن‌ها تلاش کردند این ماشین کارش را ادامه دهد، و جاه‌طلب‌ترین و بی‌محاباترینِ این افراد بیش از سایرین این ماشین را به جلو هل دادند.(۲۵)

تقسیم وظایف، و در نتیجه جدا کردن اجتماعات کوچک اخلاقی از آثار نهایی عملیات، بین مجریان ستم و قربانیان ستم فاصله ایجاد می‌کند و این به نوبهٔ

1. Jewish Desk

خود فشارهای متقابل منع‌های اخلاقی را کاهش می‌دهد یا بالکل از بین می‌برد. اما به هر حال فاصلهٔ فیزیکی و کارکردی صحیح را نمی‌توان در زنجیرهٔ اوامر دیوانسالاری حفظ کرد. بعضی از مجریان باید با قربانیان چهره به‌چهره ملاقات کنند، یا حداقل باید این‌قدر به آنان نزدیک باشند که نتوانند از تصور آثار اعمال خود در طول زمان خودداری کنند یا حتی سرکوبش کنند. لیکن، حتی در نبود فاصله‌های فیزیکی یا کارکردی، وجود روش دیگری برای اطمینان از حفظ فاصلهٔ روان‌شناختی مناسب ضرورت دارد. این روش با شکل مشخصاً مدرن اقتدار ــ یعنی تخصص ــ فراهم می‌شود.

جوهر تخصص عبارت از این فرض است که انجام دادن کارها به نحو درست به دانش معینی احتیاج دارد. این دانش به صورت نابرابر توزیع شده است. به این معنی که بعضی اشخاص بیشتر از دیگران از آن بهره‌مندند. کسانی که از این دانش برخوردارند باید متصدی انجام دادن کارها باشند. و این تصدی آنان را مسئول این امر می‌کند که نشان دهند این کارها چگونه باید انجام شوند. با این نگاه، مسئولیت در واقع به خود متخصصان سپرده نشده بلکه به مهارتی سپرده شده است که متخصصان نمایندگی‌اش می‌کنند. نهاد تخصص و موضع‌گیری ملازم آن در خصوص عمل اجتماعی تقریباً به آرمان معروف سن‌سیمون[1] (که مارکس با اشتیاق تمام بر آن مهر تأیید نهاده است) در مورد «مدیریت کارها و نه مدیریت اشخاص» نزدیک می‌شود؛ مطابق این آرمان کنشگران صرفاً مجریان دانش‌اند، کسانی که می‌دانند کارها چگونه باید انجام شوند، و مسئولیت شخصی آنان کاملاً بر ارائهٔ درست دانش مبتنی است، یعنی انجام دادن کارها مطابق سطح موجود دانش و بهترین استفاده از این دانش. در نظر کسانی که نمی‌دانند چگونه باید کارها را انجام داد، عمل مسئولانه به معنی پیروی از نظر متخصصان است. در این فرایند، مسئولیت شخصی در اقتدار انتزاعیِ مهارت تکنیکی حل می‌شود.

براونینگ یادداشت‌هایی را که ویلی یوست،[2] متخصص فنی، در مورد اصلاح تکنیکی کامیون‌های گاز از خود به جا گذاشته است به‌تفصیل روایت می‌کند. یوست پیشنهاد کرده است که شرکت مونتاژکنندهٔ کامیون‌ها فضای اتاقک

1. Claude Saint-Simon

2. Willy Just

بارگیری را کوتاه‌تر کند: چراکه هم کامیون‌های موجود برای استفاده در فواصل دور سرزمین روسیه مناسب نیستند و هم برای پر کردن فضای خالی درونِ اتاقکِ گاز به مونوکسید کربن خیلی زیادی احتیاج است، و مجموع عملیات وقت زیادی می‌طلبد و کارایی خود را به طور قابل توجهی از دست می‌دهد:

> یک کامیون کوتاه‌ترِ کاملاً پرشده بسیار سریع‌تر عمل خواهد کرد. کوتاه کردن اتاقک عقب کامیونْ تعادل کامیون را بر هم نخواهد زد و موجب نخواهد شد محور جلو سنگین‌تر شود، زیرا «هنگام عملیات، با هجوم محموله‌ها به سوی در عقب، تعادل در توزیع وزن به طور اتوماتیک برقرار خواهد شد». از آن‌جا که لولهٔ ارتباط به دلیل انتقال «مایعات» به‌سرعت زنگ می‌زند، گاز باید به جای پایین از بالا وارد شود. برای تسهیل تمیز کردن باید یک سوراخ هشت تا دوازده‌اینچی با درپوشی که از بیرون باز می‌شود در کف اتاقک تعبیه شود. کف اتاقک باید اندکی شیب داشته باشد و درپوش باید با یک تور کوچک مجهز شود. به این ترتیب همهٔ «مایعات» به طرف وسط جریان پیدا خواهند کرد. موقع عملیات، «مایعات رقیق» بیرون خواهند ریخت و «مایعات غلیظ‌تر» را بعداً می‌توان با شیلنگ تخلیه کرد.[۲۶]

همهٔ گیومه‌ها را براونینگ گذاشته است؛ یوست به دنبال استعاره‌ها یا استفاده از کلمات مطلوب نبود، کلمات او از زبان صریح و واقع‌بینانهٔ تکنولوژی گرفته شده بود. او به عنوان متخصص ساختن کامیون‌ها واقعاً به انتقال محموله فکر می‌کرد، نه به انسان‌هایی که می‌کوشیدند راهی برای نفس کشیدن پیدا کنند؛ او به مایعات غلیظ و رقیق فکر می‌کرد نه به مدفوع و استفراغ انسان‌ها. این واقعیت که بار کامیون‌ها انسان‌هایی بودند که به سوی مرگ می‌رفتند و کنترل بدن خود را از دست می‌دادند از تمرکز او بر چالش تکنیکی مسئله کم نمی‌کرد. این واقعیت بایست به هر حال اول به زبان بی‌طرف تکنولوژی تولید کامیون‌ها ترجمه می‌شد، پیش از آن‌که به «مسئله‌ای» که باید «حلش کرد» مبدل شود. می‌توان سؤال کرد که آیا کسانی که یادداشت‌های یوست را خواندند و مسئولیت اجرای آموزش‌های او را بر عهده گرفتند هرگز تلاش کردند آن‌ها را دوباره به زبان دیگری ترجمه کنند.

برای موش‌های آزمایش میلگرم، «مسئله» عبارت بود از آزمایشی که متخصصان برنامه‌ریزی و اجرا کرده بودند. متخصصان میلگرم تأکید داشتند که

کنشگرانِ گوش به فرمانِ متخصصان، برعکس کارگران کارخانهٔ سودومکا[1] که یادداشت‌های یوست خطاب به آنان بود، تردیدی نداشته باشند که اعمالشان برای سوژه‌های آزمایش رنج و عذاب به بار خواهند آورد و آنان این شانس را نخواهند داشت که بگویند: «من نمی‌دانستم.» آنچه آزمایش میلگرم در تحلیل نهایی نشان می‌دهد قدرت متخصص و ظرفیت آن برای پیروز شدن بر رانه‌های اخلاقی است. انسان‌های اخلاقی، حتی اگر بدانند (و باور داشته باشند) که اعمالشان غیراخلاقی‌اند، امکان دارد مرتکب اعمال غیراخلاقی شوند ـــ به شرط این‌که متقاعد شوند که متخصصان (یعنی کسانی که، بنا به تعریف، چیزهایی می‌دانند که آنان خودشان نمی‌دانند) اعمال آنان را ضروری دانسته‌اند. هرچه باشد، اکثر اعمالی که در جامعهٔ ما انجام می‌شوند مشروعیت خود را نه از بحث دربارهٔ اهدافشان، بلکه از توصیه یا عقیدهٔ افراد صاحب‌نظر می‌گیرند.

سخن پایانی

اعتراف می‌کنم که این فصل با عرضهٔ یک تئوری بدیل دربارهٔ رفتار اخلاقی فاصلهٔ بسیار دارد. هدف این فصل بسیار فروتنانه‌تر است و آن بحث دربارهٔ دیگر منابع رانه‌های اخلاقی است؛ منابعی بیرون از شرایط اجتماعی و جامعگانی که رفتارهای غیراخلاقی در چارچوب آن‌ها امکان تجلی پیدا می‌کنند. ظاهراً حتی همین بحث محدود نیز نشان می‌دهد که جامعه‌شناسی ارتدوکس اخلاق نیازمند بازبینی اساسی است. یکی از فرض‌های ارتدوکسی که به نظر می‌رسد نتوانسته از آزمون تاریخ سربلند بیرون بیاید این است که رفتار اخلاقی از کارکرد جامعه زاده می‌شود و با کارکردهای نهادهای اجتماعی حفظ می‌شود؛ و جامعه ضرورتاً تمهیدی برای انسانی کردن و اخلاقی کردن است و، در نتیجه، وقوع رفتارهای غیراخلاقی، فراتر از یک میزان حاشیه‌ای، را باید فقط نتیجهٔ کارکرد نادرست آرایش‌های اجتماعی «هنجاری» تلقی کرد. نتیجهٔ فرعی این فرض این است که رفتارهای غیراخلاقی درکل نمی‌توانند محصول جامعه باشند و علل واقعی آن‌ها را باید در جای دیگری جستجو کرد.

نکتهٔ اساسی فصل حاضر این است که رانه‌های اخلاقیِ نیرومند ریشهٔ

---

1. Sodomka

پیشا ـ جامعگانی دارند، در حالی که بعضی جنبه‌های سازمان مدرنِ جامعگانی قدرت بازدارندگی این رانه‌ها را تا حد قابل ملاحظه‌ای تضعیف می‌کنند؛ و در نتیجه ممکن است جامعه به جای تضعیف بروز رفتارهای غیراخلاقی آن‌ها را تقویت کند. تصویر اسطوره‌ای ساختهٔ غرب در این خصوص که دنیای بدون دیوانسالاری و تخصص با «قانون جنگل» یا «قانون مشت» اداره می‌شود تا حدودی از نیاز دیوانسالاری جدید به «مشروع جلوه دادن» خود حکایت می‌کند،(۲۷) نیازی که هدف آن نابود کردن رقابت هنجارهای ناشی از رانه‌ها و تمایلاتی است که نمی‌تواند آن‌ها را تحت کنترل خود درآورد،(۲۸) و نیز حکایت می‌کند از نابودی و فراموشی توانایی‌های ابتدایی و طبیعی انسان برای تنظیم روابط متقابل بر اساس مسئولیت‌های اخلاقی. بنابراین بررسی دقیق‌تر ممکن است نشان دهد که آنچه رام کردن و سرکوب وحشیگری نشان داده شده می‌تواند سرکوب همان رانه‌های اخلاقی‌ای باشد که فرایند متمدن‌سازی، برای جایگزین کردن الزامات کنترل‌کنندهٔ ناشی از سلطهٔ جدید، قصد خنثی کردن آن‌ها را داشته است. وقتی نیروهای اخلاقی خودانگیخته و نشئت‌گرفته از همجواری انسان‌ها از کار می‌افتند و مشروعیت خود را از دست می‌دهند، نیروهای جدیدی که جانشین آن‌ها می‌شوند آزادی عمل بی‌سابقه‌ای پیدا می‌کنند. این نیروها ممکن است در حجم انبوه رفتارهایی را تولید کنند که فقط از نظر جانیانِ نشسته بر مسند قدرت اخلاقاً درست‌اند.

در میان دستاوردهای جامعگانی در حوزهٔ مدیریت اخلاق می‌توانیم از تولید اجتماعی فاصله نام ببریم که لزوم مسئولیت اخلاقی را از بین می‌برد یا آن را تضعیف می‌کند؛ می‌توانیم از نشستن مسئولیت فنی به جای مسئولیت اخلاقی سخن بگوییم که اهمیت اخلاقی عمل را به طور مؤثر پوشیده نگه می‌دارد؛ یا از تکنولوژی جداسازی سخن به میان می‌آوریم که بی‌اعتنایی به وضع دشوار **دیگری** را افزایش می‌دهد، وضعی که در موقعیتی جز این موضوع داوری اخلاقی و پاسخگویی اخلاقی قرار می‌گرفت. و نیز باید توجه داشته باشیم که همهٔ این مکانیسم‌های اخلاق‌زدا به واسطهٔ حق حاکمیت قدرت دولت که مرجعیت اعلای اخلاقی را به نیابت از جوامع تحت امر خود به تصرف درمی‌آورد بیش از پیش تقویت می‌شود. جز «افکار عمومی» ناروشن و غالباً غیرمؤثر، حکمرانان در

مجموع در مدیریت هنجارهای مربوط به سرزمین تحت امر خود با هیچ مانعی رو به رو نمی‌شوند. شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد هرچه حکمرانان در این زمینه بی‌مهاباتر عمل کنند بیشتر در صدد «خاموش کردن» صداهای مخالف برمی‌آیند؛ کاری که به نوبهٔ خود انحصار و دیکتاتوری حکمرانان را در زمینهٔ داوری‌های اخلاقی تأیید و تقویت می‌کند.

نتیجه این‌که در نظام مدرن نشانه‌هایی حاکی از این‌که تضاد سوفوکلی دیرینه بین قانون اخلاقی و قانون جامعه کاهش می‌یابد دیده نمی‌شود. برعکس، به نظر می‌رسد این تضاد شایع‌تر و عمیق‌تر هم می‌شود ــ و در آن موارد استثنایی که این تضاد کاهش می‌یابد، کاهش به نفع الزامات جامعگانی است که اخلاق را سرکوب می‌کنند. در موارد زیادی رفتار اخلاقی به معنی موضع‌گیری‌هایی است که قدرت‌ها و افکار عمومی آن‌ها را ضداجتماعی یا خرابکارانه به حساب می‌آورند (این تعبیرها یا آشکارا ابراز می‌شوند یا فقط در عمل یا فقدان عمل اکثریت تجلی پیدا می‌کند). ترویج رفتار اخلاقی در چنین مواردی به معنی مقاومت در مقابل مرجعیت جامعگانی است و عملی است که قدرت جامعه را تضعیف می‌کند. وظیفهٔ اخلاقی باید به منبع ابتدایی و طبیعی خود تکیه کند: مسئولیت ذاتی انسان در قبال **دیگری**.

این‌که آیا این مسائل جز پاسخ دادن به علایق آکادمیک ارزش دیگری هم دارند ما را به یاد کلمات رائول هیلبرگ می‌اندازد:

> بار دیگر خاطرنشان می‌کنم که مسئلهٔ اساسی این بود که آیا یک ملت غربی، یک ملت متمدن، می‌تواند چنین کاری انجام دهد؟ و، آن‌وقت، بعد از سال ۱۹۴۵، می‌بینیم که سؤال کاملاً وارونه شده است و کسانی می‌پرسند: «آیا ملت دیگری در غرب وجود دارد که نتواند این کار را انجام دهد؟» ... در سال ۱۹۴۱ یهودی‌کشی قابل انتظار نبود و همین دلیلی برای نگرانی‌های بعدی ماست. ما دیگر جرئت نمی‌کنیم امور غیرقابل تصور را از دایرهٔ توجه کنار بگذاریم.[۲۹]

یادداشت‌ها

۱. مقایسه کنید با:
Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters* (Oxford: Polity Press, 1987) ch. 3, 4.

۲. در بسیاری از نوشته‌ها دربارهٔ دورکیم و تکمیل مضامین آثار او، پذیرفته شده است که پارادایم «تولید اجتماعی اخلاق» صرفاً به جامعه در معنای وسیع آن، یعنی جامعهٔ ملیِ مجهز به انواع ساز و برگ، اطلاق نمی‌شود. درون چنین «جامعهٔ بزرگی»، وجود بیشِ از یک سیستم اخلاقی مقتدر پذیرفته شده است؛ بعضی از این سیستم‌های اخلاقی کوچک حتی ممکن است علیه هستهٔ آن سیستم اخلاقی که به واسطهٔ نهادهای «جامعهٔ بزرگ» تکامل یافته‌اند عمل کنند. ولی در مورد مسئلهٔ مورد بحث ما موضوع یگانگی یا تکثر اخلاقی یا «جامعهٔ بزرگ» مطرح نیست، بلکه این موضوع مطرح است که از دید دورکیم هر هنجاری که از لحاظ اخلاقی مردم را به هم پیوند می‌دهد، هر چقدر هم این هنجار دایرهٔ عمل محدودی داشته باشد، باید یک منشأ اجتماعی داشته باشد و به مدد ضمانت‌های اجباری اجتماعی اعمال شود. در چارچوب این نگرش، بی‌اخلاقی، طبق تعریف، همیشه ضد اجتماعی است (یا، بر عکس، غیراجتماعی بودن، بنا به تعریف، غیراخلاقی بودن است)؛ واقعیت این است که زبان دورکیم جایی برای سخن گفتن از سایر منابع رفتار اخلاقی، جز منبع اجتماعی، باقی نمی‌گذارد و در نگاه او بدیل رفتاری که جامعه رواج می‌دهد رفتاری است که از رانه‌های غیرانسانی و حیوانی نشئت می‌گیرد.

3. Richard L. Rubenstein, *The Cunning of History* (New York: Harper, 1978), p. 91.
4. Richard L. Rubenstein & John Roth, *Approaches to Auschwitz* (San Fransisco: SCM Press, 1987), p. 324.
5. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Viking Press, 1964), pp. 294-5.

آلمان جنگ را باخت؛ از این رو کشتارهای انجام‌شده به دستور آلمان جنایت و نقض قواعد اخلاقی‌ای که فراتر از مرجعیت دولت‌اند تعریف شده‌اند. اتحاد شوروی در میان پیروزمندان جنگ بود؛ از این رو کشتارهایی که حکمرانان این کشور تجویز می‌کردند، گرچه کمتر از کشتارهای آلمان نفرت‌انگیز نبودند، علی‌رغم تحقیقات دقیقی که در عصر گلاسنوست (glasnost) انجام گرفته، هنوز در انتظار رفتار مشابهی هستند. گرچه فقط تعداد معدودی از اسرار وحشتناک کشتار استالین کشف شده، اکنون می‌دانیم که کشتارجمعی در اتحاد جماهیر شوروی کمتر از آن‌هایی که بعداً در آلمان انجام گرفت سیستماتیک و منظم نبود، و تکنیک‌های واحدهای کشتار سیار را برای اولین بار دیوانسالاری وحشتناک NKVD [کمیساریای خلق در امور داخلی] به کار برد. مثلاً، در سال ۱۹۸۸، یک هفته‌نامهٔ بلاروس به نام *Literatura i Mastactva* یافته‌های ز. پوزنیاک (Z. Pozniak) و ی. شموگالیف (J. Shmygaliev) را با عنوان «راه مرگ» چاپ کرد (که بعدها در مجلات *Sovietskaya Estonia* و *Moskovskiye Novosti* تجدید چاپ شد). این مقاله از گورهای جمعی کشف‌شده در همهٔ شهرهای بلاروس حکایت می‌کند؛ از گورهایی که در سال‌های ۱۹۳۷–۱۹۴۰ با صدهاهزار جسد پر شده بودند و در همهٔ آن‌ها جای گلوله در گردن یا جمجمهٔ مرده‌ها پیدا بود. همراه با اهالی محل که «دشمنان خلق» تشخیص داده شده بودند، شهروندان عادی لهستانی

هم از سرزمین‌های شرقی لهستان که اخیراً ضمیمهٔ خاک شوروی شده بودند اخراج می‌شدند. «بسیاری از اشیای یافته‌شده در قبر شمارهٔ ۵ به روشنفکران تعلق داشتند. در میان آن‌ها لوازم آرایش، عینک، دارو، کفش‌های شیک غالباً سفارشی، کفش‌های خانم‌های اهل مد، و دستکش‌های شیک به‌وفور دیده می‌شد. اگر بر اساس فهرست اشیای به‌دست‌آمده قضاوت کنیم، و بر اساس این واقعیت که در بسیاری از موارد این اشیا به‌دقت بسته‌بندی شده بودند (همین‌طور بر اساس شواهد دیگر نظیر وجود مواد غذایی و چمدان)، می‌توانیم نتیجه بگیریم که قربانیان اندکی پیش از کشته شدن خانهٔ خود را ترک کرده بودند و پیش از مرگ در زندان‌ها نگهداری نشده بودند. می‌توان حدس زد که آنان بدون محاکمه، بر اساس اصطلاح رایج آن زمان، «تصفیه» شده بودند (به نقل از گزارش لهستانیِ "Strzelano w tył głowy", Konfrontacje, November 1998, p. 19). تا آن‌جا که می‌دانیم یافته‌های این دو روزنامه‌نگار جسور به‌اصطلاح فقط نوک پیدای کوه یخ هستند.

6. Alfred Schutz, "Sartre´s Theory of the Alter Ego", in *Collected Papers*, vol. 1 (The Haag, Martinus Nijhoff, 1967), p. 189.
7. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1982), pp. 95-101.
8. Hans Mommsen, "Anti-Jewish Politics and the Interpretation of the Holocaust", in *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trott Memorial Lectures*, ed. Hedley Bull (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 117.
9. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 106.
10. Martin Broszat, "The Third Reich and the German People", in *the Challenge of the Third Reich*, p. 90.

۱۱. مقایسه کنید با:

Karl A. Schleunes, *The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy Toward German Jews 1933-39* (University of Illinois Press, 1970), pp. 80-8.

۱۲. مقایسه کنید با:

Ian Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

13. Dennis E. Showalter, *Little Man, What Now?* (New York: Archon Books, 1982), p. 85.

۱۴. به نقل از:

Joachim C. Fest, *The Face of the Third Reich* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985), p. 177.

15. Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent*, pp. 275, 371-2.
16. Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent*, p. 370.
17. Mommsen, "Anti-Jewish Politics", p. 128.
18. Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, vol. III, (New York: Holmes and Meier, 1987), p. 999.

۱۹. مقایسه کنید با:

Helen Fein, *Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust* (New York: Free Press, 1979).

20. Mommsen, "Anti-Jewish Politics", p. 136.
21. Mommsen, "Anti-Jewish Politics", p. 140.
22. Philip Caputo, *A Rumour of War* (New York: Holt, Rinehart & Wisdom, 1977), p. 229.
23. John Lachs, *Responsibility and the Individual in Modern Society* (Brighton: Harvester, 1981), pp. 12, 13, 57-8.
24. Christopher R. Browning, *Fatefull Months: Essays on the Emergence of the Final Solution* (New York: Holmes & Meier, 1985), pp. 66-7.
25. Christopher R. Browning, "The Government Experts", in *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, ed. Harry Friedlander & Sybil Milton (Millwood, NY: Kraus International Publication, 1980), p. 190.
26. Browning, *Fatefull Months*, pp. 64-5.

۲۷. کلود لوی استروس (Claude Lévi-Strauss) در مکالماتش با شاربونیه (Charbonnier) تمدن مدرن ما را تمدن انسان‌ران (anthropoemic) تعریف می‌کند (در مقابلِ «فرهنگ‌های ابتدایی» که از نظر او انسان‌خوار (anthropophagic) بودند). او می‌گوید که فرهنگ‌های ابتدایی دشمنانشان را «می‌بلعند»، ولی ما آنان را «استفراغ می‌کنیم» (آنان را از عالم انسانی خودمان طرد می‌کنیم و از خود می‌رانیم).

۲۸. نسبت دادن همهٔ رانه‌های طبیعی (یعنی رانه‌های پیشا‌ـ‌اجتماعی)، (و همین‌طور «مسئولیت» در قبال دیگری تحت شرایط همجواری) به مقولهٔ «غرایز حیوانی» فراتر از بدنام کردن سنت‌هایی است که در محل و در جمع ریشه دارند؛ بدنام کردنی که اسطورهٔ تمدن غربی به آن مشروعیت داده و ذهنیت دیوانسالار آن را در چارچوب مقولهٔ نیروهای غیرعقلانی طبقه‌بندی کرده است. این کار در جریان حملهٔ فرهنگی دولت مدرن و ابراز جاه‌طلبی‌های مطلق و جهانی آن انجام گرفته است. مقایسه کنید با:
Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters* (Oxford: Polity Press, 1987), ch. 4.

29. Raul Hilberg, "The Significance of the Holocaust", in *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, pp. 98, 99.

۸

تأملات بعدی: عقلانیت و شرم

داستانی دربارهٔ اردوگاه سوبیبور[1] بر سر زبان‌هاست: چهارده زندانی سعی کردند بگریزند. طی چند ساعت دستگیرشان کردند و به میدان تجمع اردوگاه آوردند تا با بقیهٔ زندانیان روبه‌رو شوند. در میدان به آنان گفتند: «شما به‌زودی خواهید مرد. ولی قبل از این‌که بمیرید هر کدام از شما باید یک همراه مرگ انتخاب کند.» زندانیان گفتند: «هرگز!» فرمانده با خونسردی گفت: «اگر شما انتخاب نکنید من خودم انتخاب خواهم کرد. با این تفاوت که من پنجاه نفر انتخاب خواهم کرد نه چهارده نفر.» زندانیان همراهان خود را انتخاب کردند و فرمانده نیازی ندید تهدیدش را عملی کند.

در فیلم مستند شوآ[2] ساختهٔ لانزمان[3] یکی از اعضای گروهی که موفق شده بودند از تربلینکا فرار کنند به خاطر می‌آوَرَد که وقتی ورود طعمه به اتاق‌های گاز کاهش می‌یافت، جیرهٔ غذایی اعضای گارد یهودی اردوگاه[4] قطع می‌شد و به دلیل این‌که دیگر مفید نبودند به مرگ تهدید می‌شدند. وقتی گروه جدیدی از یهودیان جمع‌آوری و با قطار به سوی تربلینکا اعزام می‌شدند، چشم‌انداز بقای اعضای گارد روشنی می‌گرفت.

---

1. Sobibór 2. *Shoah* 3. Lanzmann 4. Sonderkommando

باز در جای دیگری از فیلم لانزمان می‌بینیم یکی از اعضای قبلی گارد یهودی اردوگاه، که الآن در تل‌آویو دکان سلمانی دارد، به خاطر می‌آورد که وقتی موی قربانیان را برای استفاده در تشک‌های خواب آلمانی‌ها می‌تراشید، از گفتن هدف خود از این کار خودداری می‌کرد و مشتریان را تشویق می‌کرد سریع‌تر به جایی که تصور می‌کردند حمام عمومی است بشتابند.

در بحثی که در سال ۱۹۸۷ بعد از چاپ مقالهٔ عمیق و تکان‌دهندهٔ پروفسور یان بلونیسکی[1] تحت عنوان «لهستانی‌های بینوا به گتو می‌نگرند» در صفحات هفته‌نامهٔ معتبر کاتولیک‌های لهستان، یعنی *Tygodnik Powszechny*، شروع شد، یژی یاسترزبوسکی[2] داستانی را به یاد می‌آورد که یکی از اعضای مسن‌تر خانواده‌اش نقل کرده بود. بر اساس این داستان خانواده تصمیم می‌گیرد دوست قدیمی خود را مخفی کند، دوستی که قیافهٔ لهستانی دارد و به زبان فخیم نجیب‌زادگان لهستانی صحبت می‌کند. ولی این خانواده نمی‌خواهد همین کار را دربارهٔ سه خواهر او انجام دهد، خواهرانی که قیافهٔ یهودی دارند و با لهجهٔ مشخص یهودی حرف می‌زنند. این دوست کمک آن‌ها را قبول نمی‌کند. یاسترزبوسکی از زبان این خانواده می‌نویسد:

> اگر تصمیم خانوادهٔ ما متفاوت بود، نُه احتمال در مقابل یک احتمال وجود داشت که همهٔ ما اعدام شویم. [در لهستان تحت اشغال نازی‌ها، مجازات مخفی کردن یهودیان یا کمک به آنان مرگ بود.][3] احتمال این‌که دوست ما و خواهران او در آن شرایط نجات پیدا کنند از این هم کمتر بود. با وجود این، شخصی که این داستان غم‌انگیز را می‌گفت و مرتب تکرار می‌کرد «ما چه می‌توانستیم بکنیم، کاری نمی‌توانستیم بکنیم» به چشمان من نگاه نمی‌کرد. او احساس می‌کرد که ممکن است من حرف‌های او را دروغ بدانم، گرچه همهٔ گفته‌های او درست بود.

کازیمیش جیوانوفسکی،[4] فرد دیگری که در بحث شرکت داشت، می‌نویسد:

> اگر در کشور ما، در حضور ما، و در جلو چشمان ما میلیون‌ها انسان بی‌گناه کشته شده‌اند، این حادثه چنان وحشتناک و این تراژدی چنان عظیم است که

---

1. Jan Błoński
2. Jerzy Jastrzębowski
۳. قلاب افزودهٔ متن اصلی است.ــم.
4. Kazimierz Dziewanowski

بجا، انسانی و قابل فهم است که کسانی که از این حادثه جان به در برده‌اند به عذاب وجدان گرفتار آیند و آرامش نداشته باشند... غیرممکن است ثابت کنیم که می‌شد کار بیشتری کرد، و همین‌طور غیرممکن است ثابت کنیم که کسی نمی‌توانست کار بیشتری انجام دهد.

ولادیسلاف بارتوشفسکی،[1] که هنگام اشغال لهستان از طرف لهستانی‌ها مسئول کمک‌رسانی به یهودیان بود، می‌نویسد: «فقط کسی می‌تواند بگوید هر کاری از دستم برمی‌آمد انجام دادم که قیمت آن را با مرگ خود پرداخته باشد.»

تکان‌دهنده‌ترین پیام در میان پیام‌های لانزمان عقلانیت شر است (یا شاید بگوییم شر عقلانیت). در طول عذاب پایان‌ناپذیر تماشای مستند ترسناک شوآ، ساعت‌به‌ساعت این حقیقت تحقیرآمیز آشکارتر می‌شود و به صورت وقاحتی عریان در مقابل چشمان تماشاگر قرار می‌گیرد که: چقدر کم است تعداد تفنگ‌به‌دستانی که برای گرفتن جان میلیون‌ها نفر لازم‌اند.

در شگفتم چقدر آن مردان معدود تفنگ‌به‌دست می‌ترسیدند؛ چقدر از شکنندگی تسلطشان بر گلهٔ انسان‌ها آگاهی داشتند. قدرت آنان بر وجود محکومانی استوار بود که در دنیایی ساختگی زندگی می‌کردند، دنیایی که آنان، یعنی مردان تفنگ‌به‌دست، برای قربانیانشان تعریف و روایت کرده بودند. در این دنیا تبعیت عقلانی بود وعقلانیت تبعیت؛ عقلانیت کارساز بود ــ حداقل برای مدتی ــ ولی در این دنیا زمان طولانی‌تری وجود نداشت. هر گامی در جادهٔ مرگ با دقت تمام به صورتی شکل داده شده بود که برحسب سود و زیان، و پاداش و تنبیه قابل محاسبه باشد. هوای پاک و موسیقی پاداش خفگی مستمر در واگن‌های حمل دام بود. حمام، همراه با اتاق لباس‌کنی و سلمانی، حوله و صابون، رهایی خوشایند از شپش، کثافت و بوی گند عرق تن و مدفوع به حساب می‌آمد. انسان‌های معقول آرام، متواضعانه و شادمانه وارد اتاق‌های گاز می‌شدند، چرا که به آنان قبولانده بودند که این اتاق‌ها حمام‌اند.

اعضای گارد یهودی اردوگاه می‌دانستند که اگر به حمام‌کنندگان بگویند حمام اتاقِ گاز است مرتکب گناهی شده‌اند که سزاوار مرگ فوری است. اگر قربانیان

1. Władysław Bartoszewski

فقط از سر ترس یا تسلیم جان خود را از دست می‌دادند، جرم این‌قدر سنگین و جنایت این‌قدر نفرت‌انگیز نبود. ولی اگر اعضای اس‌اس دستورهایشان را فقط بر ترس استوار می‌کردند، به سرباز، سلاح و پول بیشتری احتیاج می‌داشتند. عقلانیتْ مؤثرتر، دسترس‌پذیرتر و ارزان‌تر بود. و اعضای اس‌اس برای نابود کردن قربانیانشان به‌دقت به عقلانیت آنان پر و بال می‌دادند.

اخیراً یکی از رؤسای بلندپایهٔ سازمان امنیت آفریقای جنوبی، در مصاحبه با تلویزیون بریتانیا، اعتراف کرد که خطر واقعی کنگرهٔ ملی آفریقا اعمال خرابکارانه یا تروریسم نیست ــ هرچند این اعمال پرسر و صدا و پرهزینه‌اند ــ بلکه اغوای سیاهان، یا بخش بزرگی از آنان، برای نادیدن گرفتن «نظم و قانون» است؛ اگر این‌طور شود، حتی بهترین سازمان‌های اطلاعاتی و قوی‌ترین نیروهای امنیتی توان خود را از دست خواهند داد (امری که اخیراً در تجربهٔ انتفاضهٔ فلسطین محقق شد). ترور تا جایی مؤثر باقی می‌ماند که بادکنک عقلانیت نترکیده باشد. تبهکارترین، ستمکارترین و خونخوارترین حکام باید واعظان و مدافعان سرسخت عقلانیت باشند ــ یا تن به نابودی بدهند. این حکام باید برای پیروان خود «از عقلانیت صحبت کنند». آنان باید از عقل دفاع کنند، و از محاسن محاسبهٔ هزینه و فایده سخن گویند. آنان باید از منطق در برابر عواطف و ارزش‌ها دفاع کنند؛ عواطف و ارزش‌هایی که، به‌ناحق، هزینه‌ها را به حساب نمی‌آورند و از منطق تبعیت نمی‌کنند.

روی هم رفته، همهٔ حکمرانان می‌توانند عقلانیت را یاور خود بدانند. اما حکمرانان نازی، علاوه بر این، شرایط بازی را به نحوی تغییر دادند که عقلانیت بقا دیگر انگیزه‌های عمل انسانی را غیرعقلانی نشان دهد. در دنیایی که نازی‌ها ساخته بودند، منطق دشمنِ اخلاق بود. منطق موافقت با جنایت را طلب می‌کرد. دفاع عقلانی از بقای یکی مقاومت نکردن در برابر نابودی دیگری را می‌طلبید. این اخلاق افرادی را که رنج می‌بردند در مقابل هم قرار می‌داد و انسانیت مشترک آنان را نابود می‌کرد. این اخلاق همچنین آنان را به تهدیدی برای دیگران و به دشمن آنان تبدیل می‌کرد ــ دیگرانی که هنوز محکوم به مرگ نشده بودند و به آنان عجالتاً نقش تماشاگر را می‌داد. با کمال لطف، ستایش نجیبانهٔ عقلانیت هم قربانیان و هم تماشاگران را از اتهام بی‌اخلاقی و از عذاب وجدان مبرا می‌ساخت. این عقلانیت، با تقلیل زندگی انسانی به چاره‌اندیشی برای حفظ زندگی خود، انسانیت را از زندگی انسان می‌ربود.

حکومت نازی‌ها مدت‌هاست که به پایان رسیده است، ولی میراث زهرآلود آن هنوز با نابود شدن فاصلهٔ زیادی دارد. ناتوانی مستمر ما در فهم معنی یهودی‌کشی، ناتوانی ما در افشای بازی‌های فریبکارانهٔ خطرناک، علاقهٔ ما به ادامهٔ قمار تاریخ با تاس دستکاری‌شدهٔ منطق، به خیال این‌که این منطق فریادهای اخلاق را نامربوط و احمقانه تلقی می‌کند، تن دادن ما به اقتدار محاسبهٔ هزینه و فایده، به عنوان استدلالی علیه احکام اخلاقی، همهٔ این‌ها شواهد روشنی هستند از فسادی که یهودی‌کشی افشا کرد، ولی، به نظر می‌رسد، در بی‌اعتبار کردنش ناموفق بود.

من دو سال از دوران کودکی‌ام را شاهد کوشش‌های قهرمانانه، ولی بیهودهٔ، مادربزرگم برای آشنا کردنم با گنجینه‌های دانش نهفته در انجیل و تورات بودم. شاید او معلم خوبی نبود؛ شاید من شاگرد کندذهن و ناسپاسی بودم. واقعیت این است که تقریباً چیزی از درس‌های او به یاد ندارم. ولی یکی از داستان‌های او عمیقاً در مغزم لانه کرد و سال‌ها ذهنم را تسخیر کرد؛ داستان ملاقات یک حکیم مقدس با یک گدا در راه، وقتی حکیم با الاغی که بارش کیسه‌های مملو از غذا بود به سفر می‌رفت. گدا از او چیزی برای خوردن خواست. حکیم گفت: «صبر کن. اول باید کیسه‌ها را باز کنم.» اما قبل از این‌که باز کردن کیسه‌ها به پایان رسد گرسنگی طولانی کار خود را کرد و گدا جان سپرد. آن‌وقت حکیم شروع به عبادت کرد: «خدای من، مرا تنبیه کن. من در نجات زندگی همنوع خود شکست خورده‌ام.» ضربه‌ای که این داستان بر من وارد کرد تنها چیزی است که از فهرست بی‌پایان موعظه‌های مادربزرگ به یاد دارم. این داستان با همهٔ تعالیم ذهنی‌ای که معلمان من از آن موقع تا به امروز به من آموخته‌اند تناقض داشت. داستان به نظر من غیرمنطقی می‌نمود (که بود)، و به همین دلیل نادرست به نظر می‌رسید (که نبود). یهودی‌کشی به من آموخت که مورد دوم الزاماً از مورد اول نشئت نمی‌گیرد.

حتی اگر بدانیم که در عمل نمی‌توانستیم کار زیادی برای نجات قربانیان یهودی‌کشی انجام دهیم (حداقل بدون هزینه‌های اضافی، و احتمالاً وحشتناک)، معنایش این نیست که بگذاریم وسواس‌های اخلاقی به فراموشی سپرده شوند. و همین‌طور معنایش این نیست که فکر کنیم احساس شرم آدمِ اخلاق‌مدار

بی‌پایه است (حتی اگر واقعاً بتوان نامعقول بودنش را از نظر صیانت از نفس به‌راحتی اثبات کرد). این احساس شرم ــ شرمی که شرطی است اجتناب‌ناپذیر برای پیروزی بر زهر دیرتأثیر یهودی‌کشی و میراث مهلک آن ــ هیچ ارتباطی به دقیق‌ترین محاسبات در این مورد ندارد که چند نفر «می‌توانستند» کمک کنند و چند نفر «نمی‌توانستند»، و همین‌طور به چند نفر «می‌توانستیم» کمک کنیم و به چند نفر «نمی‌توانستیم».

حتی پیچیده‌ترین روش‌های تحقیق کمّی دربارهٔ «واقعیات» ما را چندان به حل عینی (و جهان‌شمول) مسئولیت اخلاقی نزدیک نخواهد کرد. هیچ روش علمی‌ای وجود ندارد که بر اساس آن نتیجه بگیریم همسایه‌های غیریهودی یهودیان به این دلیل در جلوگیری از انتقال یهودیان به اردوگاه‌های مرگ شکست خوردند که یهودیان منفعل و مطیع بودند، یا به این دلیل یهودیان اندکی از دست نگهبانان نجات پیدا کردند که جایی برای فرار نداشتند و نوعی دشمنی، یا بی‌اعتنایی، در محیط خود احساس می‌کردند. همین‌طور هیچ روش علمی‌ای وجود ندارد تا بر اساس آن نتیجه بگیریم که ساکنان مرفه گتوی ورشو می‌توانستند کار بیشتری انجام دهند تا وضع ناگوار فقرایی را که در خیابان‌ها از گرسنگی و سرما می‌مردند بهتر کنند، یا یهودیان آلمان می‌توانستند علیه اخراج یهودیان اروپای شرقی[1] شورش به راه بیندازند، یا یهودیانی که شهروند فرانسه بودند می‌توانستند کاری انجام دهند تا از توقیف «یهودیان غیرفرانسوی» جلوگیری کنند. و بدتر از همه این‌که محاسبهٔ امکانات عینی و هزینه‌ها فقط جوهر اخلاقی مسئله را ناروشن‌تر می‌سازد.

مسئله این نیست که آیا همهٔ کسانی که زنده ماندند ــ رزمندگانی که گاهی کاری نمی‌توانستند بکنند جز این‌که تماشاگر باشند، و تماشاگرانی که گاهی کاری نمی‌توانستند بکنند جز این‌که از قربانی شدن بترسند ــ باید احساس شرم، یا احساس افتخار، کنند. بلکه مسئله این است که فقط احساس رهایی‌بخش شرم می‌تواند به کشف اهمیت اخلاقی تجربهٔ تاریخی وحشتناک یهودی‌کشی و به همین ترتیب به دفع شبح آن کمک کند؛ شبحی که تا امروز وجدان انسانی را تسخیر کرده و ما را بر آن می‌دارد که در حال حاضر هشیاری و گوش به زنگ

---

1. Ostjuden

بودن را به دست فراموشی بسپاریم تا بتوانیم با گذشته کنار بیاییم. انتخابی که باید بکنیم انتخاب بین شرم و افتخار نیست. بلکه انتخاب بین افتخار به شرمی است که از حیث اخلاقی منزه می‌سازد و شرم از افتخاری است که از حیث اخلاقی ویرانگر است. مطمئن نیستم اگر غریبه‌ای درِ خانهٔ مرا می‌زد و از من می‌خواست که خودم و خانواده‌ام را برای نجات او قربانی کنم چه واکنشی نشان می‌دادم. من با چنین انتخابی روبه‌رو نشده‌ام. ولی مطمئنم اگر از پناه دادن به او امتناع می‌کردم، به‌خوبی می‌توانستم هم دیگران و هم خودم را توجیه کنم که، با توجه به تعداد زندگی‌هایی که نجات پیدا کردند یا از دست رفتند، دست رد زدن به سینهٔ غریبه تصمیمی کاملاً عقلانی بوده است. و همین‌طور مطمئنم احساس شرم می‌کردم، شرمی که در عین نامعقول و غیرمنطقی بودن کاملاً انسانی بود. و نیز مطمئنم اگر این احساس شرم نبود، تصمیمم برای کمک نکردن به غریبه تا آخرین روزهای عمر روحم را آزار می‌داد.

آن دنیای غیرانسانی که حکومتی مستبد و آدمکش خلق کرده بود، با استفاده از منطقِ حفظ جان خود و تبرئهٔ بی‌عاطفگی اخلاقی و بی‌عملی، قربانیان خود و همهٔ کسانی را که منفعلانه قربانی شدن آنان را تماشا می‌کردند از هیئت انسانی درآورده بود. کسی را نمی‌توان به خاطر این‌که تحت چنین فشاری از پا درآمده گناهکار دانست. و در عین حال کسی را نمی‌توان از تقبیح اخلاقی خود به سبب این تسلیم معذور داشت. و فقط وقتی آدمی از ضعف خود خجالت بکشد می‌تواند زندان ذهنی خود را متلاشی سازد؛ زندانی که از سازندگان و نگهبانان آن به جا مانده است. وظیفهٔ امروز ما از بین بردن آن نیروی مستبدی است که، مدت‌ها بعد از برچیده شدن زندان، قربانیان و شاهدان آنان را در زندان نگه داشته است.

با گذشت هر سال یهودی‌کشی بیشتر از پیش به رویدادی تاریخی تقلیل پیدا می‌کند که دارد به‌سرعت به گذشته می‌پیوندد. اهمیت خاطره‌ای که از آن بر جا می‌ماند کمتر از قبل به نیاز به تنبیه جنایتکاران یا تصفیهٔ حساب‌های تصفیه‌نشده بستگی پیدا می‌کند. جنایتکارانی که از محاکمه رسته‌اند اکنون در سنین کهولت‌اند؛ و اکثر کسانی که از جنایات آنان جان سالم به در برده‌اند نیز پیرند یا به‌زودی پیر می‌شوند. حتی اگر قاتل دیگری کشف شود، از مخفیگاهش

بیرون کشیده شود و به دادگاهی به تأخیر افتاده آورده شود، زشتی جنایت او را با موقعیت و شأن فرایند قانونی تطبیق دادن روز به روز دشوارتر خواهد شد. (شاهد من تجربهٔ شرم‌آور دادگاه‌های دمیانیوک[1] و باربیه[2] است). و همین‌طور هرچه می‌گذرد افراد کمتری باقی می‌مانند که، در زمانهٔ اتاق‌های گاز، آن‌قدر مسن بوده باشند که بتوانند تصمیم بگیرند آیا در را به روی بیگانگان جویای پناهگاه باز کنند یا نه. اگر اهمیت تاریخی یهودی‌کشی از تلافی جرم‌ها و تصفیه‌حساب‌ها خالی شود، می‌توان اجازه داد این رویداد تاریخی در جایی که ظاهراً متعلق به آن است باقی بماند ــ یعنی در گذشته ــ و به دست مورخان حرفه‌ای سپرده شود. اما واقعیت این است که تصفیه‌حساب‌ها فقط یکی از دلایل زنده ماندن همیشگی خاطرهٔ یهودی‌کشی‌اند. آن هم دلیلی نه‌چندان مهم ــ چرا که کم‌اهمیت بودن این دلیل در زمان حاضر، که به‌سرعت باقیماندهٔ اهمیت عملی خود را از دست می‌دهد، بیشتر از هر زمان دیگری بدیهی به نظر می‌رسد.

امروز، بیش از هر زمان دیگری، درمی‌یابیم که یهودی‌کشی دارایی شخصی هیچ کسی نیست (گرچه به نظر نمی‌رسد هرگز چنین بوده باشد)؛ نه دارایی شخصی مجریان آن است، که به سبب آن تنبیه شوند؛ نه دارایی شخصی قربانیان مستقیم آن، که به جبران رنج‌های گذشته‌شان طلب ترحم، لطف و امتیاز کنند؛ و نه دارایی شخصی شاهدان آن، که به دنبال طلب بخشش یا کسب مدرک بی‌گناهی باشند. اهمیت امروزی یهودی‌کشی درسی است که برای همهٔ بشریت دارد.

درس یهودی‌کشی این است که اکثر انسان‌ها وقتی در موقعیتی قرار می‌گیرند که امکان انتخاب خوب در آن وجود ندارد، یا یک انتخاب خوب را پرهزینه می‌سازد، به‌راحتی خود را متقاعد می‌سازند که از زیر بار مسئولیت اخلاقی شانه خالی کنند (یا نمی‌توانند خود را متقاعد سازند که بار این مسئولیت را بپذیرند)، و به جای آن احکام نشئت‌گرفته از منفعت عقلانی و حفظ بقای خود را انتخاب می‌کنند. در نظامی که موجب می‌شود عقلانیت و اخلاق سمت و سوی متفاوتی داشته باشند، انسانیت بازندهٔ اصلی است. در این نظام شرارت می‌تواند کار کثیف خود را انجام دهد، به این امید که بیشتر مردم در بیشتر موارد از بی‌احتیاطی

1. Demianiuk
2. Barbie

و بی‌پروایی خودداری می‌کنند و مقاومت در مقابل شرارت به بی‌احتیاطی و بی‌پروایی تبدیل می‌گردد. شرارت نه به پیروان مشتاق احتیاج دارد و نه به حضاری که برایش کف بزنند ــ برای پیروزی آن غریزهٔ حفظ بقا کافی است و این غریزه با این اندیشهٔ آرامش‌بخش تقویت می‌شود که هنوز نوبت من نرسیده است، شکر خدا: با خاموش ماندن، هنوز می‌توانم رهایی پیدا کنم.

یهودی‌کشی درس دیگری هم به همراه دارد که از درس قبلی کم‌اهمیت‌تر نیست. اگر درس اول حاوی اخطار است، درس دوم حامل امید است؛ و این درس دوم است که تکرار درس اول را ممکن می‌سازد.

درس دوم به ما می‌آموزد که مقدم داشتن صیانت از نفس بر وظیفهٔ اخلاقی به هیچ وجه مقدر، حتمی و اجتناب‌ناپذیر نیست. آدمی ممکن است برای پذیرش آن تحت فشار قرار گیرد، ولی نمی‌توان آدمی را مجبور کرد به آن تن دهد، و به همین دلیل آدمی واقعاً نمی‌تواند مسئولیت آن را به گردن افرادی بیندازد که به او فشار آورده‌اند. مهم نیست چند نفر وظیفهٔ اخلاقی را بر عقلانیت صیانت از نفس مقدم داشته‌اند ــ آنچه مهم است این است که بعضی افراد چنین کاری کرده‌اند. شرارت قدرقدرت نیست. در مقابل آن می‌توان مقاومت کرد. این‌که تاکنون تعداد هرچند معدودی در مقابل شرارت مقاومت کرده‌اند نشان می‌دهد که قدرتِ منطقِ حفظِ بقا مطلق نیست. و نیز این مقاومت نشان می‌دهد که در تحلیل نهایی مسئله بر سر انتخاب است. نمی‌دانم چند نفر از مردم باید در مقابل این منطق مقاومت کنند تا شرارت ناتوان شود. و نمی‌دانم آیا نوعی آستانهٔ جادویی مقاومت وجود دارد که ورای آن تکنولوژی شرارت از حرکت بازمی‌ایستد یا نه؟

ضمیمه

دخل و تصرف جامعه در اخلاق:
اخلاق‌مدار کردن کنشگران و خنثی کردن کنش‌ها از حیث اخلاقی

من بر این باورم که افتخار دریافت جایزهٔ اروپایی آمالفی[1] به کتاب مدرنیته و یهودی‌کشی داده شده است نه به نویسندهٔ آن. و من به نام این کتاب، به‌ویژه به نام پیام این کتاب، جایزهٔ تخصصی شما را با سپاس و شادی می‌پذیرم. من به خاطر امتیازی که این کتاب به دلایل متعدد از آن برخوردار شده خوشحالم.

اولاً، این کتابی است که از تجربهٔ مشترک دو دنیایی که تا سال‌های اخیر شکاف عمیق و غیرقابل عبوری بین آن‌ها وجود داشت به وجود آمده است؛ دنیاهایی که ما اسامی اروپای «شرقی» و اروپای «غربی» را به آن‌ها داده‌ایم. اندیشه‌های نهفته در این کتاب و پیام آن همان‌قدر در دانشگاه ورشو، در میهن اول من، نطفه بسته‌اند که در نتیجهٔ یاری همکاران من در بریتانیا؛ کشوری که ــ در سال‌های تبعید ــ به میهن دوم من تبدیل شده است. این اندیشه‌ها تقسیم نمی‌شناسند، بلکه فقط تجربهٔ مشترک اروپایی ما را می‌شناسند؛ تجربهٔ تاریخ مشترک ما را که وحدت آن ممکن است انکار یا موقتاً سرکوب شود، ولی هرگز نابود نمی‌شود. سرنوشت مشترک و اروپایی ما موضوع کتاب من است.

1. Amalfi European Prize

ثانیاً، این کتاب هرگز نوشته نمی‌شد اگر کتاب زمستان در صبحدم[1] نوشتهٔ دوست و همراه تمام زندگی‌ام یانینا، کتابی که یادآور سال‌های رسوایی انسان است، چشمان مرا به چیزی که معمولاً از نگاه کردن به آن سر باز می‌زنیم باز نمی‌کرد. وقتی نتیجه‌گیری غم‌انگیز یانینا را خواندم ــ درسی که در حلقه‌های درونی جهنم ساختهٔ دست انسان آموخته بود ــ نوشتن مدرنیته و یهودی‌کشی برایم به اجباری فکری و وظیفه‌ای اخلاقی تبدیل شد. یانینا می‌نویسد: «ظالمانه‌ترین بخش ظلم این است که قربانیانش را قبل از این‌که نابود کند از انسانیت تهی می‌کند. و سخت‌ترین مبارزه مبارزه‌ای است برای انسان ماندن در شرایط غیرانسانی.» این نتیجه‌گیری تلخ یانینا بود که سعی کردم در پیام کتابم بگنجانم.

ثالثاً، خود پیام کتاب، پیامی دربارهٔ چهرهٔ نهان و زشت دنیای مطمئن، پرنعمت و پرجلال ما، پیامی دربارهٔ بازی‌های خطرناک با انگیزه‌های اخلاقی انسان، به نظر می‌رسد طنینی است از نگرانی‌های مشترک ما که روز به روز گسترش بیشتری یافته‌اند. به گمان من، معنی اعطای جایزهٔ پرطرفدار آمالفی به کتابی که این پیام را به همراه دارد همین است. و نیز معنای اختصاص کنفرانس معتبر آمالفی به مسئلهٔ اخلاق و سودمندی همین است، چرا که جدایی آن‌ها، همان‌طور که از پیام کتاب استنباط می‌شود، شالودهٔ پرشکوه‌ترین موفقیت‌ها و وحشتناک‌ترین جنایت‌های تمدن ماست، و ایجاد وحدت مجدد بین آن‌ها فرصتی است برای دنیای ما که نیروهای وحشت‌آور خود را بشناسد. بنابراین سخنرانی من صرفاً بازگویی پیام کتاب نیست. این سخنرانی صدایی است در یک گفتمان که، امیدوارم، در کانون حرفهٔ مشترک ما باقی بماند.

فضیلت زادهٔ آموزش است یا زادهٔ طبیعت؟[2] برای رومی‌های باستان پاسخ دادن به این سؤال همان‌قدر مهم بود که برای ما در دنیای امروز. آیا اخلاق را باید درس داد یا اخلاق در نفس چگونگی تجربهٔ انسانی جا دارد؟ آیا اخلاق از فرایند اجتماعی شدن نشئت می‌گیرد یا قبل از این‌که همهٔ آموزش‌ها شروع شوند «وجود دارد»؟ آیا اخلاق محصولی اجتماعی است یا، همان‌طور که ماکس شِلِر[3]

1. *Winter in the Morning*
2. Virtutem doctrina paret naturane donet.
3. Max Scheler

تأکید می‌کند، درست برعکس آن است. یعنی: احساس همدلی،[1] که جوهر همهٔ رفتارهای اخلاقی است، شرط اولیهٔ همهٔ انواع زندگی اجتماعی است؟

در غالب موارد، به بهانهٔ این‌که این مسئله‌ای آکادمیک است، به آن بی‌توجهی می‌شود. در مواردی این مسئله در کنار مسائل غیرضروری و بیهوده‌ای قرار داده می‌شود که از کنجکاوی‌های متافیزیکی خستگی‌ناپذیر، اما معمولاً مشکوک، زاده می‌شوند. وقتی جامعه‌شناسان صریحاً به سؤال کردن دربارهٔ آن می‌پردازند، تلقی طرف‌های دیگر این است که مدت‌ها پیش هابز و دورکیم به طور کامل به آن پاسخ داده‌اند، جایی برای شک و تردید وجود ندارد و بعد از آنان پراتیک روزمرهٔ جامعه‌شناسی آن را از حالت مسئله بیرون آورده است. حداقل از نظر جامعه‌شناسان، جامعه ریشهٔ هر پدیدهٔ انسانی است و هر پدیدهٔ انسانی از طریق یادگیری اجتماعی به وجود می‌آید. اکنون به‌ندرت فرصتی دست می‌دهد که به‌صراحت دربارهٔ این موضوع به بحث بنشینیم. تا جایی که به ما مربوط می‌شود این موضوع قبل از این‌که مورد بحث قرار گیرد حل شده است و حل آن زبانی را به وجود آورده است که گفتمان مشخصاً جامعه‌شناختی ما را تشکیل می‌دهد. با این زبان نمی‌توان از اخلاق سخن گفت مگر بر پایهٔ اجتماعی شدن، یاد دادن و یاد گرفتن، پیش‌شرط‌های نظام‌مند و کارکردهای اجتماعی. همان‌طور که ویتگنشتاین تذکر می‌دهد، ما نمی‌توانیم چیزی بگوییم جز آنچه می‌توان گفت. آن شکل از زندگی که به مدد زبان جامعه‌شناسی ساخته و پرداخته شده اخلاقی را که به تأیید جامعه نرسیده باشد در بر نمی‌گیرد. با این زبان دربارهٔ اخلاقی بودنِ چیزی که به تأیید جامعه نرسیده باشد نمی‌توان سخن گفت. و آنچه نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت محکوم به خاموشی است.

همهٔ گفتمان‌ها موضوعات خود را تعریف می‌کنند، با حفظ تمایز تعاریفشان یکپارچگی خود را حفظ می‌کنند، و از طریق تکرار آن‌ها خود را بازتولید می‌کنند. اگر هزینه‌های ادامهٔ سکوت خیلی بالا نبود، می‌توانستیم در همین حد از مشاهدات اولیه باقی بمانیم و اجازه بدهیم جامعه‌شناسی به سخنان دلخواه معمول و به سکوت دلخواهش ادامه دهد. این‌که این هزینه‌ها چقدر بالا بوده‌اند،

---

1. fellow-feeling

به‌تدریج لیکن به طور مداوم، به واسطهٔ آوشویتس، هیروشیما و گولاگ مشخص شده است. یا به واسطهٔ معضلاتی که پیش روی عاملان پیروزمند گولاگ و هیروشیما قرار گرفت وقتی عاملان شکست‌خوردهٔ آشویتس را به دادگاه آوردند و متهم و محکوم کردند. هانا آرنت بود که، در اوج هشیاری و بی‌پروایی، بیان کرد این مسائل چه نتایجی به دنبال دارند:

> آنچه ما در این محاکمه‌ها مطالبه کرده‌ایم، محاکمه‌هایی که در آن‌ها متهمان مرتکب جرم‌های «قانونی» شده‌اند، این است که انسان‌ها قادر باشند، حتی در شرایطی که داوری خود آنان رهنمای عمل آنان است، و این داوری، از قضا، کاملاً با اتفاق آرای اطرافیانشان مغایرت دارد، درست را از نادرست تشخیص دهند. و این مسئله وقتی جدی‌تر می‌شود که بدانیم تعداد معدودی که آن‌قدر «خودخواه» بودند که فقط به داوری خود اعتماد کنند به هیچ وجه با کسانی که به تبعیت از ارزش‌های قدیمی ادامه دادند، یا کسانی که اعتقادات دینی رهنمای آنان بود، یکسان نبودند... آن تعداد معدودی که هنوز قادر بودند درست را از نادرست تشخیص دهند واقعاً فقط داوری‌های خود را راهبر خود ساخته بودند، و این کار را آزادانه انجام می‌دادند؛ هیچ قاعده‌ای برای تبعیت وجود نداشت، قاعده‌ای که بتوان موارد ویژه‌ای را که با آن روبه‌رو می‌شدند ذیلش قرار داد.

و بنابراین این سؤال مطرح می‌شود: اگر کسانی که اکنون به دادگاه آورده شده‌اند پیروز می‌شدند، از عذاب وجدان رنج می‌بردند؟ وحشتناک‌ترین کشف ما از آنچه اتفاق افتاده این است که جواب این سؤال قاطعانه منفی است و ما استدلالی نداریم تا بر اساس آن نشان دهیم که چرا جواب این سؤال باید جوابی غیر از این باشد. این‌گونه تفکیک‌های درست از نادرست، که محصول زندگی یا دادگاه‌اند، مهر تأیید جامعه را بر پیشانی خود ندارند و ما نمی‌توانیم از افراد توقع داشته باشیم دست به ابتکار عمل اخلاقی بزنند. همین‌طور به دلیل این‌که مسئولیت عملاً در نتیجهٔ انتخاب‌های تجویزشده از سوی جامعه بی‌اعتبار شده است نمی‌توانیم بار مسئولیت انتخاب‌های اخلاقی را به دوش آنان بیندازیم. معمولاً هم نمی‌خواهیم این کار را انجام دهیم (یعنی، از آن افراد بخواهیم که با مسئولیت خود دست به انتخاب‌های اخلاقی بزنند). چرا که انجام دادن این کار بالاخره به معنی مجاز

شمردن آن نوع مسئولیت‌های اخلاقی خواهد بود که قدرت قانونی جامعه را زیر سؤال می‌برند. و کدام جامعه این قدرت خود را، جز در مواردی که تحت سلطهٔ یک نیروی نظامی تمام‌عیار توان خود را از دست داده، تسلیم خواهد کرد؟ واقعیت این است که قضاوت کردن دربارهٔ مجریان آوشویتس برای کسانی که مواظب بودند اسرار گولاگ فاش نشود یا کسانی که مخفیانه مقدمات فاجعهٔ هیروشیما را آماده می‌کردند کار آسانی نبود.

شاید به دلیل همین دشواری است که، همان‌طور که هری ردنر[1] خاطرنشان ساخته است، «بخش بزرگی از زندگی و اندیشهٔ امروز ما بر این فرض استوار است که آوشویتس و هیروشیما اتفاق نیفتادند، یا، اگر هم اتفاق افتادند، حوادثی بودند در جاها و زمان‌هایی دور که لازم نیست فکرمان را مشغولشان کنیم». سؤالات حقوقی مطرح‌شده در دادگاهای نورمبرگ در همان‌جا و همان موقع حل شدند و انگ موضوعات محلی ویژهٔ یک مورد غیرعادی و بیمارگونه به آن‌ها زده شد، موردی که هرگز اجازه داده نشده است از مرزهای به‌دقت تعیین‌شدهٔ این محل عبور کند و به محض این‌که این خطر به وجود آمد که از کنترل خارج شود به عمر آن پایان داده شد. هیچ تجدیدنظر اساسی‌ای برای احیای خودآگاهی ما انجام نگرفته یا فکر کسی را به خود مشغول نداشته است. تا دهه‌ها ــ و شاید بتوان گفت تا به امروز ــ صدای آرنت به صورت صدایی در خلأ باقی مانده است. بخش بزرگی از خشم آن روز از تحلیل‌های آرنت از تلاش‌هایی ناشی می‌شد که می‌خواستند این خودآگاهی را نفوذناپذیر نگه دارند. فقط تبیین‌هایی دربارهٔ جنایت‌های نازی‌ها پذیرفته شده‌اند که نشان می‌دهند این جنایت‌ها اصلاً و ابداً به ما، به جهان ما و به شکل زندگی ما مربوط نیستند. این‌گونه تبیین‌ها نقش دوگانه‌ای بازی می‌کنند. از یک سو فردی را که در صدد دفاع از خود است محکوم می‌کنند و از سوی دیگر کسانی را که بر او پیروز شده‌اند تبرئه می‌کنند.

بیهوده است بر سر این موضوع بحث کنیم که آیا به حاشیه رفتن جرم انجام‌گرفته ــ در میان تشویق و هلهلهٔ بارز اجتماع یا تأیید ضمنی مردم ــ به دست مردمی که «نه منحرف بودند و نه سادیست»، مردمی که «کاملاً بهنجار بودند و هنوز هم هستند» (آرنت) ارادی بوده یا از روی غفلت، با طرح قبلی

---

1. Harry Redner

انجام گرفته یا از سر غفلت. واقعیت این است که قرنطینهٔ برپاشده در پنجاه سال گذشته هرگز به پایان نرسیده است؛ اگر هم در آن تغییری به وجود آمده افزایش سیم‌های خاردار آن بوده است. آوشویتس به عنوان یک مسئلهٔ یهودی یا آلمانی و به عنوان ملک شخصی یهودیان یا آلمانی‌ها به تاریخ پیوسته است و با جا گرفتن در مرکز «مطالعات یهودی» در تاریخ‌نگاری اصلی اروپایی به زیرنویس‌ها یا پاراگراف‌های کوتاه محدود شده است. اکنون کتاب‌های مربوط به یهودی‌کشی زیر سرفصل «مباحث یهودی» مورد بحث قرار می‌گیرند. تأثیر این عادات با مخالفت سرسخت تشکیلات یهودیان با هر تلاشی، هرچند موقت، برای «پایان دادن به مالکیت انحصاری» یهودیان بر بی‌عدالتی‌هایی که یهودیان و فقط یهودیان از آن رنج برده‌اند تقویت می‌شود. در مورد این بی‌عدالتی‌ها دولت یهودی شدیداً علاقه‌مند است تنها نگهبان و، در حقیقت، تنها ذی‌نفع مشروع آن‌ها باشد. و این اتحاد نامقدس به صورت مؤثر مانع از آن می‌شود که تجربه‌ای که به عنوان یک «تجربهٔ منحصربه‌فرد یهودی» از آن یاد می‌شود به مسئلهٔ عام وضعیت انسان مدرن و در نتیجه به مالکیت عمومی تبدیل شود. از سوی دیگر آوشویتس اتفاقی تعریف می‌شود که فقط بر اساس پیچیدگی‌های فوق‌العادهٔ تاریخ آلمان، تضادهای فرهنگ آلمانی، خبط‌های فلسفهٔ آلمانی یا خصلت ملی اقتدارگرای آلمانی‌ها ــ با همان تأثیرات محلی کردن و به حاشیه راندن ــ قابل تشریح است. و بالاخره، و شاید گمراه‌کننده‌تر از همه، استراتژی دیگری است که به نتیجهٔ بلندمدت به حاشیه راندن جنایت و تبرئه کردن مدرنیته می‌انجامد. این استراتژی یهودی‌کشی را از پدیده‌های قابل مقایسه جدا می‌کند و، در عوض، آن را فوران نیروهای پیشامدرن (وحشیانه و غیرعقلانی) تفسیر می‌کند؛ نیروهایی که ظاهراً مدت‌ها پیش در جامعهٔ متمدن «نرمال» سرکوب شده‌اند، اما مدرنیتهٔ به‌اصطلاح، ضعیف و نادرست آلمانی نتوانست آن‌ها را به قدر کافی رام و کنترل کند. این استراتژی موردپسند طرفداران مدرنیته است، چرا که به هر حال به طور غیرمستقیم اسطورهٔ علت‌شناختی تمدن مدرن را به عنوان پیروزی عقل بر هوس تأیید و تقویت می‌کند و باور به این پیروزی را گام مسلم و مهمی در جهت رشد تاریخی اخلاق می‌شناسد.

محصول ترکیب تأثیرات این سه استراتژی ــ چه آگاهانه چه ناآگاهانه ــ

گمراهی شناخته‌شدهٔ مورخانی است که به‌کرات شکایت می‌کنند که هرچه بیشتر تلاش می‌کنند نمی‌توانند شاخص‌ترین حادثهٔ قرن حاضر را بفهمند؛ حادثه‌ای که آنان این‌قدر ماهرانه داستانش را نوشته‌اند و هنوز هم به نوشتن جزئیاتش ادامه می‌دهند. سائول فریتلندر[1] از «فلج شدن مورخان» شکایت می‌کند، فلج شدنی که به نظر او (نظری که خیلی‌های دیگر با آن موافق‌اند) «از همزمانی و کنش و واکنش پدیده‌های ناهمگن پدید می‌آید: تعصب‌ورزی مسیحاگرایانه[2] و ساختارهای دیوانسالارانه، انگیزه‌های بیمارگونه و فرمان‌های اداری، طرز برخوردهای کهنه در جامعهٔ صنعتی مدرن». درگیر در تار روایت‌هایی که بحث دربارهٔ این موضوع را به حاشیه می‌رانند، ما همه کمک می‌کنیم که این تار بافته شود و نمی‌توانیم چیزی را که به آن خیره شده‌ایم ببینیم؛ تنها چیزی که می‌توانیم به خاطر داشته باشیم ناهمگونی گمراه‌کنندهٔ تصویر است، همزیستی چیزهایی که زبان ما اجازه نمی‌دهد همزیستی داشته باشند، و پیچیدگی عواملی که، همان‌طور که روایت‌هایمان می‌گویند، به اعصار یا زمان‌های متفاوت تعلق دارند. ناهمگونی آن‌ها یک کشف نیست بلکه یک فرض است. و همین فرض است که به جای این‌که فهم و درک به وجود آورد نوعی سرگشتگی به وجود می‌آورد.

در سال ۱۹۴۰، در دل عصر تاریکی، والتر بنیامین متنی نوشت که به دلیل فلج مداوم مورخان و آرامش مشوش‌نشدهٔ جامعه‌شناسان هنوز مانده تا به‌درستی فهمیده شود: «چنین سرگشتگی‌ای نمی‌تواند نقطهٔ شروعی برای یک فهم تاریخی حقیقی باشد ــ مگر این‌که حامل این فهم باشد که مفهوم تاریخی‌ای که از آن سرچشمه می‌گیرد غیرقابل دفاع است.» آنچه غیرقابل دفاع است مفهوم تاریخ اروپایی ماست که حاکی است از مسلط شدن انسانیت بر حیوان درون انسان و پیروزی سازماندهی عقلانی بر بی‌رحمی زندگی کثیف، حیوانی و کوتاه. و نیز آنچه غیرقابل دفاع است مفهوم جامعهٔ مدرن است به عنوان یک نیروی اخلاقی‌کنندهٔ بدون ابهام، مفهوم نهادهای آن است به عنوان نیروهای متمدن‌کننده، و مفهوم کنترل‌های اجباری آن است به عنوان سدی برای دفاع از انسانیت شکننده در برابر سیل هوس‌های حیوانی. برای افشای غیرقابل دفاع بودن این آخری است که این گفتار، به همراه کتابی که این گفتار از آن سخن می‌گوید، به شما تقدیم می‌شود.

1. Saul Friedländer
2. messianic fanaticism

ولی اجازه بدهید ابتدا تکرار کنم که: مشکل غیرقابل دفاع شمردن آنچه با هر معیاری از جملهٔ فرض‌های پذیرفته‌شدهٔ گفتمان جامعه‌شناختی محسوب می‌شود تا حد زیادی از کیفیت ذاتی زبان روایت جامعه‌شناختی نشئت می‌گیرد؛ مانند همهٔ زبان‌ها، این زبان موضوعات خود را تعریف می‌کند ولی وانمود می‌کند که آن‌ها را توصیف می‌کند. تا موقعی که همهٔ رفتارهای ناسازگار با تسلط تضمین‌شدهٔ جامعه رفتارهای غیراخلاقی به حساب می‌آیند، اقتدار اخلاقی جامعه تا حد زیادی حقانیت خود را به اثبات می‌رساند. تا موقعی که همهٔ اعمال محکوم‌شده از سوی جامعه شر دانسته می‌شوند، رفتارهایی که جامعه بر آن‌ها مهر تأیید زده رفتارهای خیر باقی می‌مانند. برای خروج از این دور باطل راه‌حل آسانی وجود ندارد؛ چرا که هر پیشنهادی دربارهٔ انگیزه‌های اخلاقی که ریشهٔ پیشا‌ـ‌اجتماعی داشته باشد از قبل به عنوان ناقض قواعد عقلانیت زبانی محکوم شده است ــ و این تنها عقلانیتی است که زبان موجود جامعه‌شناسی به آن راه می‌دهد. رواج زبان جامعه‌شناسی به قبول تصویری از جهان می‌انجامد که این زبان خود تولید می‌کند، و به معنی پذیرش ضمنی ادامهٔ گفتمانی است که به واقعیت این جهان تولیدشده توجه دارد. تصویری از دنیا که جامعه‌شناسی تولید کرده فعالیت قدرت‌هایی را که جامعه خلق کرده تکرار و تکثیر می‌کند. ولی این تصویر کارهای دیگری هم انجام می‌دهد و آن این‌که امکان بروز تصویرهای متفاوتی را که این قدرت‌ها سرکوب کرده‌اند ناممکن می‌سازد. به این ترتیب قدرت تعریف‌کنندهٔ زبان تکمیل‌کنندهٔ آن قدرت‌های نهفته در ساختار اجتماعی می‌شود که تفکیک می‌کنند، جدایی به وجود می‌آورند، به حاشیه می‌رانند و سرکوب می‌کنند؛ و نیز مشروعیت و جذابیت خود را از این ساختار می‌گیرد.

از دید هستی‌شناختی، ساختار به معنی تکرار نسبی و یکنواختی حوادث است؛ از دید معرفت‌شناختی، ساختار به معنی امکان پیش‌بینی است. وقتی از ساختار سخن می‌گوییم با فضایی رو به روییم که درون آن احتمالات به صورت اتفاقی توزیع نشده‌اند: احتمال وقوع بعضی حوادث بیشتر از حوادث دیگر است. در این مفهوم است که زیست‌بوم انسانی «ساختارمند» است و به جزیرهٔ نظم در دریای اتفاقات تبدیل می‌شود. این نظم متزلزل و مشروط به شرایط یکی از دستاوردهای سازمان اجتماعی و ویژگی تعیین‌کنندهٔ آن است. همهٔ

سازمان‌های اجتماعی، چه سازمان‌های هدفمند و چه سازمان‌های تمامیت‌ساز (یعنی حوزه‌های مستقلی حایز همگنیِ نسبیِ حاصل از سرکوب یا تنزل مقام همهٔ ویژگی‌های تفکیک‌کننده و در نتیجه بالقوه تقسیم‌کننده)، چیزی نیستند جز مقید کردن رفتار واحدهای خود به معیارهای ارزیابی ابزاری[1] یا رویه‌ای.[2] و حتی مهم‌تر از این چیزی نیستند جز غیرقانونی کردن همهٔ معیارهای دیگر، و پیش از همه موازینی که ممکن است رفتار واحدها را در مقابل فشارهای یکسان‌کننده تقویت کنند و به این ترتیب در مقابل هدف‌های جمعی سازمان‌ها استقلال داشته باشند (کاری که از دیدگاه سازمانی این رفتارها را غیرقابل پیش‌بینی و بالقوه عاری از ثبات می‌سازد).

در میان موازینی که سرکوب می‌شوند مهم‌ترین جایگاه را رانه‌های اخلاقی دارند ــ رانه‌هایی که به آشکارترین وجه منبع رفتارهای مستقل‌اند (و از این رو از دیدگاه سازمانی غیرقابل پیش‌بینی هستند). استقلال رفتار اخلاقی قطعی و غیرقابل تقلیل است. این استقلال هیچ قانونی نمی‌شناسد، چرا که به هیچ هدفی بیرون از خود خدمت نمی‌کند؛ ارتباطی که بتوان پیش‌بینی‌اش کرد و تحت موازین و قواعدی درآورد. همان‌طور که بزرگ‌ترین فیلسوف اخلاق قرن بیستم، ایمانوئل لویناس، می‌گوید، رفتار اخلاقی با حضور **دیگری** در مقام چهره ظهور می‌کند، یعنی به عنوان قدرتی عاری از زور. **دیگری** می‌طلبد بی‌آن‌که تهدید به تنبیه کند یا وعدهٔ پاداشی بدهد؛ طلب او فاقد هرگونه ضمانتی است. **دیگری** نمی‌تواند کاری انجام دهد؛ دقیقاً ضعف اوست که قدرت مرا و توانایی مرا برای عمل کردن، در مقام مسئولیت‌پذیری، آشکار می‌سازد. عمل اخلاقی هر چیزی است که از این مسئولیت‌پذیری ناشی می‌شود. برخلاف عملی که از ترس تنبیه یا وعدهٔ پاداش نشئت می‌گیرد، عمل اخلاقی موفقیتی به بار نمی‌آورد یا کمکی به بقا نمی‌کند. عمل اخلاقی، به دلیل این‌که هدفی را دنبال نمی‌کند، از همهٔ امکان‌های قانون‌گذاری بیرونی یا استدلال‌های عقلانی می‌گریزد. عمل اخلاقی به تلاش برای بقا[3] بی‌اعتناست و به این دلیل به داوری «علایق عقلانی» و توصیهٔ حساب‌شدهٔ صیانت از نفس، آن دو پل توأمان که به جهان «وجود دارد»[4] یعنی به جهان وابستگی و تبعیت ختم می‌شوند، وقعی نمی‌گذارد. لویناس تأکید می‌کند که

1. instrumental
2. procedural
3. conatus essendi
4. there is

چهرهٔ **دیگری** محدودیتی است که بر کوشش برای وجود داشتن اعمال می‌شود و به همین دلیل نهایت آزادی را به ارمغان می‌آورد: آزاد شدن از منبع همهٔ تبعیت‌ها، همهٔ وابستگی‌ها و از تأکیدِ طبیعت بر بودن. اخلاق «لحظهٔ دست و دل‌بازی» است. «در حوزهٔ اخلاق افراد بازی می‌کنند بی‌آن‌که ببرند ... کاری است که به‌رایگان انجام می‌گیرد، اخلاق نوعی مرحمت است ... مفهوم چهره مفهوم عشق بلاعوض است، انجام دادن عمل بلاعوض.» به دلیل همین بلاعوض بودن سرسختانه است که اعمال اخلاقی را نمی‌توان گول زد و اغفال، رها یا عادی کرد. از دیدگاه اجتماعی، عقل عملی کانت به طور ناامیدکننده‌ای غیرعملی است ... از دیدگاه سازمانی، رفتاری که از اخلاق الهام گرفته بیهوده است، شاید بهتر است بگوییم مخرب است: آن را نمی‌توان به هیچ هدفی مقید کرد؛ رفتار اخلاقی امید به یکنواختی را کمرنگ می‌کند. چون اخلاق را نمی‌توان عقلانی کرد، باید آن را سرکوب کرد یا با دستکاری به صورت امری نامربوط درآورد.

پاسخ سازمان به خودآیینیِ[1] رفتار اخلاقی دگرآیینیِ[2] عقلانیت‌های ابزاری و رویه‌ای است. قانون و سود جایگزین بی‌پاداش بودن و بلاعوض بودن رانه‌های اخلاقی می‌شوند. کنشگران به چالش کشیده می‌شوند تا رفتار خود را با منطق توجیه کنند؛ منطقی که یا برحسب هدفش تعریف می‌شود یا برحسب قواعد رفتار. فقط اعمالی که به این صورت تعریف می‌شوند، یا با این‌گونه روایت هماهنگی پیدا می‌کنند، در گروه کنش‌های اجتماعی اصیل پذیرفته می‌شوند، یعنی گروه کنش‌هایی که عقلانی هستند و در خدمت خصوصیات تعریف‌کنندهٔ کنشگران، به عنوان کنشگران اجتماعی، قرار می‌گیرند. به همین دلیل، کنش‌هایی که نمی‌توانند با معیارهای تعقیب هدف‌ها یا انضباط رویه‌ها تطابق داشته باشند غیراجتماعی، غیرعقلانی ــ و خصوصی ــ اعلام می‌شوند. شیوهٔ سازمانی اجتماعی کردن کنش، مانند نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر آن، خصوصی شدن اخلاق است.

بنابراین، همهٔ سازمان‌های اجتماعی تأثیراتی را که نظم‌ها و قاعده‌ها را به هم می‌زنند خنثی می‌کنند و در مقابل رفتارهای اخلاقی قرار می‌گیرند. این کار به مدد پاره‌ای تمهیدات که همدیگر را تکمیل می‌کنند انجام می‌گیرد: تمهید اول گسترش فاصلهٔ بین کنش و پیامدهای آن است تا در دسترس انگیزه‌های اخلاقی قرار

1. autonomy
2. heteronomy

نگیرند؛ تمهید دوم کنار گذاشتن بعضی از «دیگران» از زمرهٔ هدف‌های بالقوهٔ رفتار اخلاقی، یعنی از زمرهٔ «چهره‌های» بالقوه، است؛ و تمهید سوم پنهان کردن سایر هدف‌های انسانی عمل در زیرمجموعه‌ای از خصلت‌هاست که دارای کارکرد ویژه‌ای هستند، و جدا نگه داشتن آن‌ها به نحوی که فرصتی برای بازسازی چهره به وجود نیاید، و وظیفهٔ تعیین‌شده برای هر عمل بتواند از ارزیابی اخلاقی به دور بماند. از طریق این تمهیدها، سازمان‌ها، به‌رغم ادعای بعضی منتقدان، رفتارهای غیراخلاقی را تقویت نمی‌کنند و به حمایت از شر نمی‌پردازند، لیکن، علی‌رغم تقویت خود، موجب تقویت خیر هم نمی‌شوند. ساده‌تر بگوییم از طریق این تمهیدها سازمان‌ها کنش اجتماعی را آدیافوریک[1] می‌سازند (آدیافورون[2] در اصل به معنی چیزی بود که از طرف کلیسا بی‌خاصیت تلقی می‌شد) ـــ یعنی نه خوب و نه بد، قابل اندازه‌گیری با ارزش‌های فنی (ارزش‌هایی مانند هدفداری و رویه‌مندی) و نه با ارزش‌های اخلاقی. به همین دلیل، سازمان‌ها در نقش اصلی خود که تحمیل محدودیت در جهت «تلاش برای وجود داشتن» است مسئولیت اخلاقی در مقابل دیگری را بی‌اثر می‌کنند. (شاید بتوانیم بگوییم آن دسته از فلاسفهٔ اجتماعی که در آستانهٔ عصر مدرن سازمان‌های اجتماعی را مسئلهٔ طراحی و رشد عقلانی تصور می‌کردند دقیقاً همین خصلت سازمان‌ها را فناناپذیری انسان به معنی عام کلمه می‌دانستند؛ انسانی که از مرگ هر مرد و زن فردی فراتر می‌رود و مرگ آنان را به یک امر خصوصی که ربطی به جامعه ندارد تقلیل می‌دهد). بگذارید این آرایش‌ها را که همراه با هم سازمان‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهند و عمل اجتماعی را عاری از سود و زیان می‌کنند یک به یک مرور کنیم.

بیایید با انتقال اثرات عمل به جایی که محدودیت‌های اخلاقی به آن دسترسی ندارند شروع کنیم؛ یعنی از تبلور کنش در سلسله‌مراتب فرمان و اجرا. وقتی کنشگران در «وضع فرمانبرداری» قرار می‌گیرند و به واسطهٔ زنجیره‌ای از واسطه‌ها از منابع آگاهی از هدف و تأثیرات نهایی کنش جدا می‌افتند، به‌ندرت با لحظهٔ انتخاب و نتایج مستقیم کنش‌های خود روبه‌رو می‌شوند؛ مهم‌تر از این آنان به‌ندرت می‌فهمند کدام تأثیرات نتایجِ مستقیمِ کنش‌های آنان‌اند. در این شرایط، به دلیل این‌که هر کنش هم قائم به واَسطه استَ و هم خود نقش واسطه را بازی

1. adiaphoric 2. adiaphoron

می‌کند، گمان وجود ارتباط علّی به طور متقاعدکننده‌ای از بین می‌رود و این کار از طریق توجیه کردن شواهد به عنوان «نتایج غیرمنتظره»، یا به عنوان «نتایج ناخواستهٔ» کنشی که به‌خودی‌خود از حیث اخلاقی خنثی است ـــ یعنی اشتباه عقل و نه شکست اخلاق ـــ انجام می‌گیرد. به همین دلیل سازمان را می‌توان ماشینی تعریف کرد که مسئولیت اخلاقی را معلق نگه می‌دارد. این ماشین به هیچ شخص معینی تعلق ندارد چرا که مشارکت هر شخصی در آثار نهایی آن ناچیزتر یا جزئی‌تر از آن است که به طور روشن بتوان به آن یک کارکرد علّی نسبت داد. تقسیم مسئولیت و پراکنده شدن آنچه باقی می‌ماند در سطح ساختاری به چیزی منجر می‌شود که هانا آرنت آن را با زبانی نیشدار «حکومت هیچ‌کس»[1] نام نهاده است؛ این وضعیت در سطح فردی کنشگر را، به عنوان فاعل اخلاقی، در مقابله با قدرت‌های دوگانهٔ وظیفه و قواعد شیوهٔ انجام کار بی‌زبان و بی‌دفاع می‌کند.

تمهید دوم را به بهترین وجه می‌توان «زدودن چهره» تعریف کرد. این تمهید عبارت است از قرار دادن ابژه‌های عمل در جایی که از آن‌جا نتوانند با ظرفیت خود، به عنوان منبع درخواست‌های اخلاقی، کنشگر را به چالش بکشند؛ یعنی کنار گذاشتن آن‌ها از گروهی از موجودات که ممکن است بالقوه با کنشگر به عنوان یک «چهره» برخورد کنند. دامنهٔ وسایلی که برای این عمل به کار گرفته می‌شوند حقیقتاً بسیار وسیع است. این وسایل می‌توانند محروم کردن آشکار دشمن اعلام‌شده از حمایت اخلاقی باشند، یا طبقه‌بندی گروه‌های انتخاب‌شده در میان منابع عمل که می‌توان آن‌ها را فقط برحسب ارزش فنی و ابزاری ارزیابی کرد، یا دور کردن غریبه از برخوردهای روزمرهٔ انسانی؛ یعنی از برخوردهایی که در جریان آن‌ها چهرهٔ این غریبه ممکن است قابل دیدن باشد و به عنوان یک درخواست اخلاقی به فرد خیره شود. در همهٔ این موارد تأثیر محدودکنندهٔ مسئولیت اخلاقی در مورد فرد دیگر به حالت تعلیق درمی‌آید و بی‌اثر می‌شود.

تمهید سوم خودبودگیِ ابژهٔ عمل را از بین می‌برد. در این تمهید ابژه به خصلت‌ها تقلیل پیدا می‌کند و کلیت سوژهٔ اخلاقی به مجموعه‌ای از اجزا یا ویژگی‌ها تبدیل می‌شود، به طوری که هیچ‌کس نمی‌تواند به طور قابل فهمی به آن‌ها فاعلیت اخلاقی ببخشد. در این صورت عمل متوجه واحدهای معینی از

1. rule by Nobody

یک مجموعه می‌شود و لحظهٔ رو به رو شدن با اثرات مهم اخلاقی را دور می‌زند یا به طور کلی از برخورد با آن‌ها خودداری می‌کند (می‌توان حدس زد که همین واقعیت سازمان‌های اجتماعی بوده است که در پیش‌فرض‌های تقلیل‌گرایانهٔ پوزیتیویست‌های منطقی مطرح شده است: نشان دادن این‌که واحد P را می‌توان به واحدهای x، y، و z تقلیل داد به این قیاس می‌انجامد که x «چیزی نیست جز» مجموعهٔ x، y، و z. عجیب نیست که اخلاق یکی از اولین قربانیان ژست تقلیل‌گرایانهٔ پوزیتیویسم منطقی بود). در این صورت، تأثیر عملی که هدف محدودی دارد بر کلیت ابژهٔ انسانی از دید ما خارج می‌شود و به عنوان امری که بخشی از نیت ما نیست از ارزیابی اخلاقی کنار گذاشته می‌شود.

تا این‌جا بررسی ما در مورد اثرات خنثی‌کنندهٔ سازمان‌های اجتماعی عمداً با واژه‌های غیرتاریخی و فرامرزی انجام گرفته است. به نظر می‌رسد خنثی‌سازی اخلاقی کنش انسانی یکی از اجزای تشکیل‌دهندهٔ همهٔ کل‌های فرافردی و اجتماعی است و از این رو یکی از اجزای تشکیل‌دهندهٔ همهٔ سازمان‌های اجتماعی به شمار می‌رود. اگر این سخن درست باشد، تلاش ما برای به چالش کشیدن اعتقاد ارتدوکس به مرجعیت اجتماعی اخلاق و مردود شمردن آن به‌خودی‌خود پاسخی به مسئلهٔ اخلاق که نقطهٔ شروع اصلی این بحث بود نمی‌دهد. واقعیت این است که جامعه، در مفهوم یک مکانیسم خنثی‌کننده، تبیین بهتری از ظلم همه‌گیر نهفته در تاریخ انسان به دست می‌دهد تا تئوری ارتدوکس ریشهٔ اجتماعی اخلاق؛ این مفهوم جامعه به‌ویژه توضیح می‌دهد چرا گروه‌های انسانی در زمان جنگ، جهاد، استعمار یا نبردهای جمعی قادرند کارهایی را انجام دهند که، اگر به طور انفرادی آن‌ها را انجام دهند، بیمار روانی[1] معرفی می‌شوند. با این حال این مفهوم جامعه نمی‌تواند پدیده‌های جدید تکان‌دهندهٔ زمان ما از قبیل گولاگ، آوشویتس یا هیروشیما را توضیح دهد. آدمی احساس می‌کند که این اتفاقات اساسی قرن ما واقعاً جدیدند؛ و من (با دلایلی که در دست دارم) گمان می‌کنم آن‌ها از ظهور ویژگی‌های جدید، و خاص جامعهٔ مدرن، حکایت دارند؛ ویژگی‌هایی که در مورد همهٔ جوامع انسانی صادق نیستند و جوامع گذشته فاقد آن‌ها بوده‌اند. دلایل من برای این ادعا به قرار زیر است:

1. psychopathia

یک: بدیهی‌ترین و پیشِ پاافتاده‌ترین پدیدهٔ نو در جوامع امروز نفس حجمِ تکنولوژی بالقوه ویرانگر است که ممکن است در خدمت یک عمل کاملاً خنثی‌کنندهٔ اخلاق قرار گیرد. علاوه بر این، این قدرت‌های وحشتناک جدید ممکن است امروزه به مدد کارایی فرایندهای مدیریتی مبتنی بر علم، که هر روز رشد بیشتری پیدا می‌کنند، تقویت شوند. به نظر می‌رسد تکنولوژی تکامل‌یافتهٔ قرون جدید فقط گرایش‌هایی را به جلو می‌راند که همین الآن در همهٔ اعمالی که به دست جامعه سازمان یافته و تنظیم شده‌اند حضور دارند. علاوه بر این، نقطه‌ای وجود دارد که در آن تحول‌های کمّی از ظهور یک کیفیت جدید حکایت می‌کنند ــ و چنین نقطه‌ای به نظر می‌رسد در عصری که ما مدرنیته می‌نامیمش فرا رسیده است. درست است که حوزهٔ تخنه،[1] یعنی حوزه‌ای که در آن با جهان غیرانسانی یا با جهان انسانی غیرانسانی‌شده سر و کار داریم، همیشه به اقتضای نقش خنثی‌کنندهٔ خود حوزه‌ای عاری از جانبداری اخلاقی تلقی شده است. ولی، همان‌طور که هانس یوناس[2] خاطرنشان می‌سازد، در جوامعی که مسلح به تکنولوژی مدرن نبودند «خیر و شری که عمل بایست با توجه به آن‌ها انجام می‌گرفت نزدیک عمل قرار داشتند، یا در خود انجام گرفتن عمل حاضر بودند یا در مجاورت بلافصل آن ... دایرهٔ تأثیر عمل کوچک بود». به همین ترتیب بود پیامدهای احتمالی عمل، خواه پیامدهای برنامه‌ریزی‌شدهٔ آن و خواه پیامدهایی که کسی به آن‌ها نیندیشیده بود. ولی امروزه «شهر انسان‌ها، که روزگاری جزیرهٔ کوچکی در یک دنیای غیرانسانی بود، به سراسر طبیعت گسترش می‌یابد و جای آن را غصب می‌کند». امروزه تأثیرات عمل هم در زمان و هم در مکان گسترش می‌یابند و، همان‌طور که یوناس می‌گوید، انباشته می‌شوند و از همهٔ موقعیت‌های مکانی و زمانی فراتر می‌روند و، چنان‌که خیلی‌ها هراس دارند، ممکن است سرانجام از ظرفیت ترمیم‌بخش طبیعت فراتر روند و به جایی برسند که ریکور[3] آن را فنا و نابودی[4] می‌نامد و این مرحله‌ای است که برخلاف نابودی معمولی، که ممکن است باز کردن فضا در یک فرایند تغییر خلاق باشد، جایی برای شروع جدید باز نمی‌گذارد. این مرحلهٔ جدید، که به سبب تکنیک

---

۱. techne: کلمه‌ای است یونانی که ریشهٔ کلمهٔ تکنولوژی است.ــم.

2. Hans Jonas 3. Paul Ricoeur 4. annihilation

اجتماعی خنثی‌کننده امکان‌پذیر شده و به وجود آمده، میدان و کارایی خود را به حدی افزایش داده است که به ما امکان می‌دهد اعمال خود را در یک سرزمین وسیع و زمان طولانی در خدمت هدف‌هایی قرار دهیم که از لحاظ اخلاقی نفرت‌انگیزند. بنابراین پیامدهای آن‌ها ممکن است به نقطه‌ای سوق داده شوند که در آن این پیامدها واقعاً برگشت‌ناپذیر و غیرقابل ترمیم باشند و در آن جایی برای تردیدهای اخلاقی یا هشیاری وجود نداشته باشد.

دو: همراه با توانایی جدید و بی‌سابقهٔ تکنولوژیِ ساختِ انسان حد و مرزهای هزاران‌سالهٔ انسان‌ها در اعمال قدرت بر طبیعت و بر همدیگر متزلزل شدند: چیزی که به افسون‌زدایی از جهان[1] معروف است یا چیزی که نیچه آن را «مرگ خدا» می‌نامد. خدا، قبل از هر چیز دیگر، محدودیتی برای توانایی انسان بود: حد و مرزی برای آنچه انسان ممکن بود انجام دهد به واسطهٔ آنچه انسان می‌توانست انجام دهد و جرئت انجام دادنش را داشت. قدرت مطلق خدا مرز کارهایی بود که انسان اجازه داشت انجام دهد و جرئت انجام دادنش را داشت. فرامین دینی آزادی فردی انسان‌ها را محدود می‌کردند؛ و نیز قانون‌گذاری‌های جمعی انسان‌ها را، در مقام جامعه، محدود می‌ساختند. آن‌ها معرف ظرفیت انسان‌ها بودند در قانون‌گذاری و تغییر اصول جهان به صورتی که گویی این ظرفیت در ذات خود محدود بود. علم جدید، که جانشین خدا شد، این مانع را از میان برداشت ولی در عین حال خلأ جدیدی به وجود آورد: دفتر قانون‌گذار و مدیر متعالِ طراحی و ادارهٔ نظم جهان اکنون به صورت وحشتناکی خالی بود. این مکان بایست پر می‌شد ... خدا را از تخت پایین کشیدند ولی این تخت هنوز موجود بود. خالی بودن این تخت در سراسر عصر مدرن دعوت مداوم و وسوسه‌انگیزی بود برای خیالپردازان و ماجراجویان. رؤیای نظم و هارمونیِ فراگیر روشن‌تر از همیشه، و اکنون نزدیک‌تر از همیشه، و در دسترس‌تر از همیشه بود. اکنون بر عهدهٔ ساکنان فانی جهان بود که این نظم را به وجود آورند و استیلای آن را تضمین کنند. جهان به باغ انسان تبدیل شده بود ولی فقط هشیاری باغبان می‌توانست از افتادن آن به ورطهٔ هرج‌ومرج بیابان جلوگیری کند. اکنون به عهدهٔ انسان بود، و فقط انسان، که مواظب باشد رودخانه‌ها در جهت درستی حرکت کنند و جنگل‌های

1. disenchantment

استوایی مزرعه‌ای را که در آن بادام‌زمینی می‌روید اشغال نکنند. اکنون به عهدهٔ انسان بود، و فقط انسان، که مطمئن شود غریبه‌ها شفافیت نظم و سلسله‌مراتب قانونی را آلوده و کدر نکنند، هماهنگی اجتماعی را گروه‌های خودسر به آشوب نکشند، و همبستگی ملت را نژادهای بیگانه لکه‌دار نکنند. ایجاد جامعهٔ بی‌طبقه، جامعهٔ پاک‌نژاد، و جامعهٔ بزرگ اکنون به عهدهٔ انسان بود ــ یک وظیفهٔ عاجل، مسئلهٔ مرگ و زندگی، یک تعهد. وضوح جهان و وظیفهٔ انسان، که روزگاری خدا ضامنش بود و اکنون از بین رفته بود، بایست بار دیگر سریعاً به وضع سابق خود برمی‌گشت، اما این بار فقط با تکیه بر فراست انسان و مسئولیت انسان (و شاید هم با بی‌مسئولیتی انسان).

ترکیب توانایی فزایندهٔ ابزار و تصمیم قاطع برای استفاده از این ابزار در خدمت یک نظم مصنوعی و طراحی‌شده بود که به ستمگری انسان صورتی مدرن بخشید و گولاگ، آوشویتس و هیروشیما را ممکن ساخت، یا شاید حتی بتوان گفت آن‌ها را اجتناب‌ناپذیر ساخت. علایم فراوانی وجود دارند که نشان می‌دهند عصر این ترکیب ویژه اکنون به پایان رسیده است. به پایان رسیدن عصر این ترکیب را بعضی بلوغ عصر مدرنیته دانسته‌اند؛ بلوغی که گاه از آن به عنوان نتیجهٔ نامنتظرهٔ مدرنیته نام برده می‌شود و گاه به عنوان ورود عصر پست‌مدرن؛ هر کدام از این دو حالت درست باشد، تحلیلگران با این فتوای موجز پیتر دروکر[1] موافقت خواهند کرد که «جامعه دیگر نمی‌تواند رستگاری به وجود آورد». تکالیف زیادی وجود دارد که حکمرانان انسانی می‌توانند و باید انجام دهند. اما طراحی یک نظم جهانی کامل یکی از این وظایف نیست. باغ جهانی بزرگ به قطعات کوچک زیادی، که هر کدام نظم کوچک خود را دارند، تقسیم شده است. در دنیایی که انباشته از باغبانان دانا و پرتحرک است به نظر نمی‌رسد جایی برای باغبان متعالی، باغبانِ باغبانان، وجود داشته باشد.

ما نمی‌توانیم در این‌جا فهرستی از حوادثی ارائه کنیم که به سقوط باغ بزرگ منجر شده‌اند. ولی به نظر من این سقوط، هر دلیلی که داشته باشد، از بسیاری جهات خبر خوبی است. اما سؤال دیگر این است آیا این خبر شروع دوبارهٔ اخلاق همزیستی انسانی را بشارت می‌دهد؟ این خبر از چه راهی موضوعیت

---

1. Peter Drucker

استدلال قبلی ما دربارهٔ خنثی بودن عمل اجتماعی از حیث اخلاقی را تحت تأثیر قرار می‌دهد ــ مخصوصاً، ابعاد بالقوه فاجعه‌آمیزی را که از ظهور تکنولوژی مدرن نشئت می‌گیرند؟

بُردهای کمی وجود دارد که باخت نداشته باشند، اگر اصلاً چنین بردهایی وجود داشته باشند. مرگ باغبان بزرگ و فروپاشی رؤیای بزرگ باغبانی جهان را جایی امن‌تر برای زیستن ساخت، چرا که تهدید کشتاری که از رستگاری الهام می‌گرفت و در پی رستگاری بود از بین رفته بود. ولی این تغییر به‌خودی‌خود کافی نبود تا دنیا به جای امنی تبدیل شود. ترس‌های جدید جانشین ترس‌های قدیم می‌شوند؛ یا حتی بعضی از ترس‌های قدیمی‌تر وقتی از سایهٔ ترس‌های از میدان به در رفته یا عقب‌نشینی‌کردهٔ جدیدتر بیرون می‌آیند، استقلال خود را بازمی‌یابند. من مایلم با هانس یوناس همنوا شوم که اخطار می‌دهد: اکنون ترس‌های اصلی ما تا حد فزاینده‌ای به فاجعه‌ای ربط پیدا می‌کنند که از خودِ پویایی‌های نامنتظرهٔ تمدن تکنیکی به وجود می‌آیند نه از اردوگاه‌های آدم‌سوزی معمولی و انفجارهای اتمی؛ اتفاقاتی که برای جلوگیری از آن‌ها باید هدف‌های بزرگی ترسیم کرد و، مهم‌تر از همه، تصمیم‌هایی گرفت که این اهداف روشنی داشته باشند. و این وضع به این دلیل پیش آمده که جهان امروزی ما از مأموریت‌های [تاریخی] انسان سفید، پرولتاریا یا نژاد آریایی فقط به این دلیل رهایی پیدا کرده که از همهٔ هدف‌ها و معانی دیگر باز مانده است، و از این رو به جهانی از ابزار تبدیل شده است که هدفی جز بازتولید و بزرگ کردن خود ندارد. یا همان‌طور که ژاک اِلول می‌گوید: تکنولوژی امروز ما رشد می‌کند به دلیل این‌که رشد می‌کند؛ از وسایل تکنولوژیک استفاده می‌شود به دلیل این‌که وجود دارند، و جرمی که هنوز به نظر می‌رسد در دنیای آشفته‌بازار ارزش‌ها نابخشودنی باشد این است که از وسایلی که تکنولوژی در دسترس ما قرار داده، یا در شرف در دسترس قرار دادن است، استفاده نکنیم. کاری را که می‌توانیم انجام دهیم چرا نباید انجام دهیم؟ امروزه تکنولوژی در خدمت حل مشکلات موجود نیست؛ بلکه دسترسی به یک تکنولوژی معین است که اجزای متوالی واقعیت انسانی را، که خواستار

راه‌حل هستند، بازتعریف می‌کند. به کلام واینر[۱] و کان،[۲] رشد تکنولوژیک موجب تولید ابزاری می‌شود که بیشتر از تقاضاست، و دنبال تقاضای بیشتر می‌گردد تا ظرفیت‌های خود را ارضا کند. ...

حکومت مهارنشدهٔ تکنولوژی به این معنی است که جبر و تعین علّی جای هدف و انتخاب را می‌گیرد. واقعیت این است که به نظر می‌رسد هیچ مرجع فکری و اخلاقی قابل تصوری وجود ندارد که بتوان از طریق آن مسیرهای احتمالی تکنولوژی را تخمین زد، ارزیابی کرد و به نقادی سپرد، مگر ارزیابی‌های خونسردانهٔ امکاناتی که خود تکنولوژی آفریده است. وقتی هدف‌ها در شنزار حل مسائل فرومی‌روند، منطق ابزار در اوج پیروزی قرار دارد. مسیر قدرت مطلق تکنولوژی با از بین رفتن آخرین پسمانده‌های معنا هموار شده است. مایلم هشدار پیامبرانهٔ والری[۳] را که در آغاز قرن ما نوشته شده است تکرار کنم: «می‌توان گفت هر آنچه می‌دانیم، یا به‌تعبیری هر آنچه می‌توانیم، سرانجام در برابر آنچه هستیم موضع گرفته است.»[۴] به ما گفته شده است، و ما هم باور کرده‌ایم، که رهایی و آزادی به معنی حق تقلیل دادن **دیگری**، همراه با بقیهٔ جهان، به یک شیء است که مفید بودن آن با ظرفیت آن برای ارضا کردن شروع می‌شود و پایان می‌یابد. جامعه‌ای که به حکومت چالش‌ناپذیر و مهارنشدهٔ تکنولوژی تسلیم می‌شود، کامل‌تر از هر شکل دیگر شناخته‌شده از سازمان اجتماعی، چهرهٔ انسانی **دیگری** را محو می‌کند و حذف اخلاق را از جامعه‌پذیری انسان تا حد غیرقابل تصوری عمق می‌بخشد.

ولی این فقط یک رویهٔ واقعیتِ در حال پیدایش است، رویهٔ «زیست‌جهان»[۵] آن، رویه‌ای که فراتر از همهٔ تجربه‌های روزانهٔ فرد قرار دارد. ولی، همان‌طوری که قبلاً به‌اختصار گفته‌ام، رویهٔ دیگری هم وجود دارد که عبارت است از: رشد متلون، اتفاقی، و نامنظم توانایی‌های تکنولوژیک و به کار بستن آنچه، با توجه به توانایی فزایندهٔ ابزار، می‌تواند به‌آسانی، بی‌آن‌که کسی متوجه شود، به یک وضعیت «خطرناک همه‌گیر» منجر شود؛ وضعیتی که در آن جهان آفریدهٔ

---

1. Norbert Wiener
2. Albert Kahn
3. Paul Valéry
4. On peut dire que tout ce que nous savons, c’est-à-dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes.
5. life-world

تکنولوژی را دیگر نمی‌توان با تکنولوژی مهار کرد. در این صورت تکنولوژی، مانند نقاشی، موسیقی یا فلسفهٔ مدرن، به پایان منطقی خود خواهد رسید و ناممکن بودن خود را به وجود خواهد آورد. برای جلوگیری از چنین برایندی، همان‌طور که یوزف وایتسنباوم[1] تأکید کرده است، چیزی کمتر از پیدایش یک اخلاق جدید مورد نیاز نیست؛ اخلاق فاصله و پیامدهای دور، اخلاقی متناسب با دامنهٔ مکانی و زمانی گستردهٔ آثار کنش تکنولوژیک. اخلاقی که شبیه هیچ اخلاقی که می‌شناسیم نیست: اخلاقی که از موانع اجتماعی کنشِ باواسطه و تقلیل کارکرد خود انسان فراتر رود.

اگر بناست جهانی که وسیله را به هدف تبدیل کرده از پیامدهای احتمالی دستاوردهای خود رهایی یابد، وجود چنین اخلاقی به احتمال زیاد ضرورت منطقی زمان ماست؛ بحث از این‌که آیا چنین اخلاقی دورنمای عملی دارد یا نه موضوع دیگری است. چه کسانی بیشتر از ما، جامعه‌شناسان و دانشجویان واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی، مستعد تردید در ممکن شدن این‌جهانیِ حقایقی هستند که فلاسفه، به‌درستی، ثابت کرده‌اند از لحاظ منطقی عاری از هر نوع تناقض‌اند و بدون تردید ضروری‌اند. و باز، چه کسانی بیش از ما جامعه‌شناسان شایستهٔ این هستند که همنوعان خود را از شکاف بین امر ضروری و امر واقعی، از شکاف بین اهمیت حیاتی محدودیت‌های اخلاقی و جهانی که مقدر شده بدون این محدودیت‌ها زندگی کند ــ آن هم زندگی‌ای شاد و شاید ابدی ــ آگاه سازند.

سخنرانی جایزهٔ آمالفی
ایرادشده در تاریخ ۲۴ ماه مه ۱۹۹۰

1. Joseph Weizenbaum